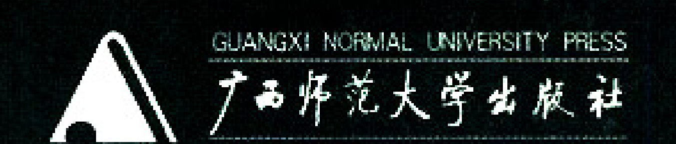


贝贝特学术经典

欧洲思想史

Europaische
Geistesgeschichte

[奥地利] 弗里德里希·希尔 著　　赵复三 译





贝贝特学术经典

欧洲思想史

Europaische
Geistesgeschichte

[奥地利] 弗里德里希·希尔 著　赵复三 译

广西师范大学出版社
·桂林·

图书在版编目(CIP)数据

欧洲思想史/(奥)希尔(Heer,F.)著;赵复三译.
桂林:广西师范大学出版社,2007.1
ISBN 978-7-5633-6393-3

Ⅰ.欧… Ⅱ.①希…②赵… Ⅲ.思想史-欧洲
Ⅳ.B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 159085 号

广西师范大学出版社出版发行
(桂林市中华路 22 号 邮政编码:541001
网址:www.bbtpress.com)
出版人:肖启明
全国新华书店经销
发行热线:010-64284815
山东新华印刷厂临沂厂印刷
(临沂高新技术产业开发区工业北路东段 邮政编码:276017)
开本:960mm×690mm 1/16
印张:40 字数:600 千字
2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷
印数:0 001~6 000 定价:58.00 元

中译者前言

四十多年前，我敬爱的老师、中华圣公会会长徐怀启先生有一次语重心长地说："人只有在默默无闻的时候，才能静下心来做点学问。"这话似乎抱着期望，又含着责备，使我此后长时期里，经常"内自讼"，觉得对不起老师。1982 年徐先生去世，对西方哲学具有渊博知识的他却因生不逢时，留下不多著作。每当悼念老师时，就更加自责。大概是 1985 年，全国社会科学规划会议上，感到要加深对西方文化的考察，在西方哲学史领域，汪子嵩先生承担了古希腊哲学史的编写工作。汪先生是陈康先生的高足，对希腊哲学功力很深，道德和学术见解都是我素所敬仰的。不知怎么，欧洲中世纪哲学史的编著任务落到了我头上，怎么推托也不行。那几年行政杂务缠身，只从欧洲一些大学图书馆搜集了一批国内难找的资料，与一些师友作些讨论，进行准备工作。1989 年移居国外，知道国内学术人才济济，这个缺门很快便能填补，无待杞忧。但就自己来说，已经许诺而没有做，欠下了一笔学术债，就像影子一样，走到哪里，它跟到哪里，自觉此生若不偿还这笔债，就是死也不会得到安宁。

与此同时，自己心里还有另一个多年的迟疑。欧洲中世纪哲学史在西方有不少可读的书，有些如艾提昂·伊尔松（Etienne Gilson）的专著，其学术地位是西方学术界所公认的。但在今日西方，高等教育已日渐沦为职业技能培训，"中世纪学"比哲学更加冷僻，几乎已经被遗忘了。对文化传统不同的中国年轻一代来说，究竟有多少需要呢？自己的答复是：又不是急需，又不无需要。如果把欧洲中世纪哲学史放在古代一千年（主要是希腊）哲学史和欧洲文艺复兴以后直至近现代五百年哲学史的中间，人们的兴趣大概会关注于两头。中间那一千年涉及大量基

督教神哲学，从内容到使用的语言都会使现代人感到枯涩，采用的逻辑推理方法也会令现代人感到繁琐。有些朋友对西方哲学史的中世纪时期，采取一种“一笔带过”的“走过场”态度，这也是无可苛求的。难得有人去探究，中世纪唯名论、实在论之间看来繁琐的争论，恰恰是欧洲哲学从古代关注的宇宙论、本体论转变到近代关注的认识论的中间环节，究竟怎样转变的，正应是研究重点。也难得有人对8世纪以后希腊—阿拉伯思想文化为文艺复兴运动所作的思想准备，和文艺复兴实际继承了多少中世纪传统做认真的研究。12世纪以夏特(Chartres)大教堂和索尔兹伯里的约翰(John of Salisbury)为中心的人文主义文化复兴，七十年来在西方的研究进展并不是很大，在中国则夏特大教堂更不引起注意。在西方，史学界对欧洲中世纪，特别是它的后期，在塑造今日欧洲精神面貌上所起的决定性作用开始重视了；在中国，欧洲历史显得比欧洲更加遥远，人们似乎多少还受几百年前西方把中世纪看做“黑暗时代”的影响。在这种思想影响下，欧洲中世纪哲学史也已有一套模子，在这模子里不论怎样推陈出新，总脱不出窠臼。这样的欧洲中世纪哲学史，如果青年人没兴趣，也不足为怪。

但另一方面，21世纪标志着世界进入一个历史新时期。现在各国大众的交往增多了，无论在中国、西欧或北美，都可以感到各民族大众之间的思想感情沟通，十分不易。中国不少人的世界知识似还远远跟不上开放形势的需要。展望21世纪，迫切需要加强对世界各民族文化，首先是对西方的了解。现在读经济学、政治学、社会学、心理学、历史、文学、哲学等各学科的，对晚近西方在这些领域里的名家专著，已渐不太陌生。至于西方从古代到现代的发展，这条道路究竟怎么走过来的？似乎应该是欧洲史的任务去从事介绍。但读欧洲史时，往往只见连绵不断、变化无穷的树木（历史事件），而不见森林。英国史学家科林伍德(R. G. Collingwood)在《历史的观念》一书中认为，写历史若不反映出每个时代的精神风貌，则历史不过是一堆史实的排列，成为剪刀、糨糊的工作了。这大概也像交朋友，若只认面貌不知思想，是很难算作朋友的。克罗齐强调历史就在现实之中，读思想史的学生对这一点比较容易理解并接受，因为在他的书架上，柏拉图的《对话录》、孔丘的《论语》、释迦牟尼的鹿苑讲道和熊十力的《新唯识论》、弗朗西斯·福山(Francis Fukuyama)的《历史、终结与最后的人》杂然并存，都在他的手边。但是，从文化史角度看，“历史在现实之中”恐怕还有更深一层含义，是指在一个民族中经常起作用的文化心理是在长期历史中形成的。

但思想史又不同于哲学史，哲学研究通常限于高层次文化的小圈子，不是大众的事业（虽然大众并不是没有哲学思想），因此哲学史的著述通常着重不同时代，从思想到思想的继承、发展，比较抽象。思想史却必须探求每个时代思想与社会之间的交相作用，这既是思想史与一般哲学史的区别，又是它和一般历史著作不同的地方。从对西方文化史感兴趣的读者的需要看，思想史比哲学史可能更容易引起兴趣，也更有意义。究竟做点什么，对中国读者了解西方可以有用呢？这是自己心里反复思想的问题。

但写作欧洲思想史的难度似乎更大。第一因为它要把哲学史与社会史结合起来，考察发展的线索和相互作用。第二是语言工具问题。外国人研究中国思想史比中国人研究欧洲思想史容易，因为外国人只需要掌握古代汉语这一种语言，在语言工具上大体可以够用；而研究欧洲思想史，仅仅近现代语言，便有拉丁语系、日耳曼语系、斯拉夫语系的不同，中古时期除拉丁文外，还有古哥特文、古斯拉夫文等；各种语言的文献浩如烟海。第三，最难的是对各种历史事件和围绕它们的各种对立思想的错综复杂关系怎么作出恰如其分的估价，往往在学者间并无定论，各国学者也难免带有民族历史的成见。这即使对一个欧洲人来说，也是皓首难穷的工作，遑论是来自另一个文化传统的人了。因此，思想史尤其是西方思想史的介绍，比哲学史更难以开展。

正是在这种苦恼之中，读了维也纳大学思想史教授弗里德里希·希尔的巨著《欧洲思想史》，高兴地觉得这正是我要找的。希尔教授的《欧洲思想史》有几个难得的特点：

（一）在通常的西方哲学史著作中，我们所接触到的，往往只是知识界少数思想家的思想。希尔教授却时刻注意到各历史时期中民间的思潮，它们与"上层文化"既是对立的，又是互相连接的。这里涉及欧洲的历史。从1世纪到6、7世纪间，许多原在中亚的民族经过巴尔干半岛北部，以不同路线进入中欧、西北欧，其中到西欧的有西哥特人、东哥特人、法兰克人、阿勒曼人（迄今法国人还称德国为阿勒曼）、日特人（今丹麦人）、撒克逊人、伦巴人等；在中欧的有马扎尔人（今匈牙利人），向西北欧北上的马扎尔人分支民族则成为芬人（今芬兰人）。这个民族大迁徙的历史，至今还不是很清楚。巴尔干学在欧洲历史研究中的重要意义之一也正在此。这些民族（到欧洲定居后，形成分散的小农经济和领主统治）有各自的异教文化，经过几百年才逐渐接受基督教文化。这个过程大体到10世纪还未完成，

这是欧洲中世纪前期。自 11 世纪后欧洲经济、文化开始迅速发展，到 12 世纪形成繁荣时期。这时在法国、德国兴起大教堂学校，在意大利兴起城邦学校，青年人游学四方，成为新知识的传播者。他们所获得的文化知识包含不少古代的异教文化，也包含东方的非基督教文化。基督教会虽然并不赞成，但在 12 世纪时自身还未感受威胁，因此在文化教育上还持开放态度，不同民族、不同宗教见解、不同思想都能互相容纳。13 世纪之后，罗马教廷与社会大众的新思潮矛盾逐渐尖锐化，发展到设立异端审判法庭，对犯有异端罪的人严酷镇压。这时上层与底层的文化破裂，但即使此时，在代表上层文化的基督教会内，还有不少人同情接受底层文化，在对立之中还有互相渗透。希尔对欧洲历史有精湛的研究，因此，本书的视野不仅限于少数思想家的小圈子，而是深入到欧洲社会的广阔天地中去，这是本书的一大特点。

（二）通常的西方哲学史著作，往往以西欧为中心，在西欧也只集中注意德、法、意、英四国的思想界，对于中欧、东欧、西班牙、西北欧的低地国家等都很少涉及。希尔教授来自中欧奥地利，使他能容易地看到欧洲的整体。其实，直到 13 世纪初，欧洲还大体是一个联合的大社会，甚至两国国王交战，民间贸易往来照旧进行，各国间的边境还不曾十分明确固定。例如，在 11、12 世纪间，从北欧斯堪的纳维亚国家有一条国际商路，经过俄罗斯中部的诺沃格洛，直延伸到拜占庭。诺沃格洛的 12 世纪大教堂的拱门出自德国工匠之手，便是一个明证。不仅如此，直到蒙古人西征和 1204 年第四次十字军洗劫君士坦丁堡之前，俄罗斯与西欧还有频繁的商业往来和皇族联姻。只是自 14 世纪中叶起，欧洲各国的边境才固定下来，一直沿袭到 19 世纪中叶，甚至有的地方沿袭到 20 世纪。希尔教授这本书突破了西欧中心观念，例如与德国宗教改革运动同时，在东正教、俄罗斯正教会内，希腊人马克西莫斯的活动，同样值得重视，而这在许多关于宗教改革的专著中都付阙如。

（三）希尔在突破传统的西欧中心观念时，不仅把东欧思想的影响包括进来，而且把阿拉伯文化在西班牙、法国和意大利南部、整个地中海世界的作用突现出来。这就把欧洲思想的历史放到当时的世界中去考察，使读者呼吸到东西方文化交流的清新空气，并看到从 7 世纪到 15 世纪，当时亚欧大陆几个主要的文化系统——中国、印度、波斯、阿拉伯、拜占庭、西欧——通过彼此间的交流，都得到显著的发展。

（四）就欧洲来说，上述三方面是结为一体的。希尔着力指出：欧洲东部有它

自身的传统，与西部的文化传统在矛盾中互相渗透；南部地中海世界受希腊异教文化、阿拉伯文化的影响，在向西北欧、中欧扩散时又不断互相激荡。

在这个总体的格局之中，每个地区的文化思想有它自身的发展，不断汇入整个欧洲思想发展的洪流；每个历史时期又大致可以看出，有一个地区隐然成为欧洲思想的中心。如果12世纪时巴黎成为欧洲文化思想最活跃的中心，15世纪意大利又走到了前列，16世纪德国宗教改革运动震撼了西欧，17世纪上半叶在巴洛克时期中，西北欧低地国家又走到了前列。在这过程中，处在欧洲边缘的伊比利亚半岛的西班牙和英伦三岛的学术文化又对欧洲大陆的文化发展作出独特的贡献。而在每个地区，每个社会里，下层文化比上层文化较易接受外来影响。这些不同的文化之间通常是沟通并连接在一起的，若是这种联系破裂，就不免伴随着动乱。它为我们了解欧洲文化的多样性和历史的复杂性提供了重要的思想钥匙。

这些特点使我觉得应该把本书译介给中国读者。同时也正由于它的特点，又不禁顾虑它对中国读者的可读性。本书即便对现代西方读者来说，也不是一本很容易读的书。作者在其他专著中有较详尽发挥的题目，在本书中就处理得较为简略。因此，几乎可以说，本书作者假定读者已经有欧洲历史、基督教史和欧洲哲学史三方面的知识，然后读这本书。对欧洲读者来说，如此要求，已经相当不易，特别是后两方面，一般大学研究生也未必系统读过；把它介绍给中国读者，难度就更大一些。但又想，本书属于通史性质，迈过这个门槛，再读断代的思想史如波兰裔英国学者布洛诺夫斯基(J. Bronowski)和美国麻省理工学院历史与哲学教授马兹利许(Bruce Mazlich)合著的《近代西方思想史》(*The Western Intellectual Tradition*)，或专题史如艾伦·布洛克(Alan Bullock)的《西方人文主义史》(*History of Humanism in the West*)等，才不致茫无头绪。如想踏进西方思想史领域，这个门槛总是要迈的。当人文学在消费主义推土机下受到冷落的时候，向好学的青年朋友推荐一本好书，或者还是有意义的。

推动我翻译这本书的又一个原因是，在中国学术界，思想史是一个比较少有人问津的领域。侯外庐先生等多位学者合著的《中国思想通史》是一部拓荒性的著作，功不可没。近年来读到一些中国历代思想家的评传，觉得比“文革”以前出版的同类书，在体裁上有所创新，令人高兴。由此想到，我国学术界有志于中国思想史研究的同人或者也有兴趣了解欧洲的思想史研究情况。

在欧洲，思想史研究或许应追溯到黑格尔。他对近代欧洲思想界的深远影

响，不仅限于哲学，还伸入社会理论、历史、美学等领域。他认为有一种世界精神，或称作绝对观念，在历史中运行、发展并自我实现。因此，在他看来：（一）人类的历史是一部精神的历史；（二）人类的精神历史有它明确的发展方向，即不断趋于世界精神的体现。同时，在《美学》一书中，黑格尔提出了民族性和时代精神这两个重要的观点，认为它们是绝对精神在贯穿历史的进程中的暂时形式。19 世纪下半叶，雅各布·伯克哈特（Jacob Burckhardt）的名著《意大利文艺复兴时期的文化》（*The Civilization of the Renaissance in Italy*，1860 年出版）就是不自觉地沿黑格尔标出的研究路线，着手具体的断代文化史研究的结果。真正开创现代历史学所称为思想史研究的大概要算德国文化历史学家威尔海姆·狄尔泰（Wilhelm Dilthey），由他开始的德语文化历史学派，接过黑格尔思想中“文化的结构统一性”这一点，由此出发研究文学艺术和社会结构、世界观之间的联系。

但是黑格尔思想体系中那种全能的形而上学辩证运动，使一切历史事件都成为既定之物，构成一个完整却封闭的思想体系，在 19 世纪盛极一时，进入 20 世纪却引起了“非黑格尔化”运动，引起文化历史学派的分化。在西欧，斯宾格勒（Oswald Spengler）和英国的汤因比（Arnold Toynbee）大体还沿着黑格尔思想从事文化历史研究。在英国和美国（所谓英语国家），居主流的文化历史学家们都极力摆脱黑格尔思想影响，他们似乎有两个共同点：一是认为在历史中没有什么单一的目标、发展模式或任何历史必然性，更不用说可预见性；像英国的历史学家科林伍德、以赛亚·伯林（Isaiah Berlin），由奥地利改籍英国的哲学家卡尔·波普（Karl Popper），艺术史家恩斯特·贡布里希（Ernst Hans Josef Gombrich）都持这一观点。另一个共同点是否定历史的进步，认为人类历史是盛衰并存的历史，进而反对相信“历史进步”的观念。如思想史专家阿瑟·洛夫乔伊（Arthur O. Lovejoy）在所著《存在的长链》（1936）中指出，进步这个观念在 18 世纪时是和修道僧的宇宙图像融合在一起的，其中从石头上升到植物，而后到动物，直到人类，然后通过不同等级的天使，最后抵达至高的神。于是，黑格尔的历史哲学被扫入神学范畴中去了。卡尔·波普更明确宣布，反对相信进步的观念，但又反对历史悲观主义。在这种观点中，一般历史还可能保持时间上的连续性，因为事实不得不如此；但任何专题史就不一定能保有任何历史的内在逻辑，它的前后时期之间能有跳跃、能有断层。这些观点与 20 世纪西方哲学中反理性主义思潮是不可分的。本来，哲学的兴起是由于人要求了解自然、社会和自身，发展到当代，其重点转向征服自然世界，而

对人与社会，特别是对道德价值越来越不确定，越来越趋于相对主义。这种思潮使得历史研究在一个时期内倾向于搜集资料数据，钻一些细小的题目，对历史的宏观研究渐渐销声匿迹了。

近年来，至少在欧洲，文化史的研究又逐渐回升。

就我所知，以西欧、北美对法国历史的研究为例，在1976到1990年间，以法语出版的法国历史书籍，属于政治史、外交史方面的书籍数量减少了约四分之一，属于社会史、经济史方面的书籍数量减少了一半，而思想史、文化史方面书籍数量增加了一倍。在此期间，以英语出版的法国历史书籍，属于政治史、外交史方面的书籍数量减少了一半，有关法国经济社会史的著作减少了约四分之一，而有关法国思想文化史的著作却增加了一倍。[①] 在近四分之一世纪里，西方史学界的这种变化并不是钻冷门的一时热，而有它的内在原因，一是对于用经济原因解释一切历史现象的"经济社会简单化"(socio-economic reductionism)方法，感到难以使人得到满意的历史说明。二是左翼历史学界受意大利格兰西在20世纪二三十年代《狱中手记》中强调文化作用的思想影响。在法国，在年鉴学派内部，年轻一代史学家对老一代学者像布罗代尔(Braudel)提出的"历史经验包含有不同层次"这个理论框架提出怀疑，而转向强调文化心理(mentalites)不是"第三层"历史经验，文化不是处于某一层，而是在历史中对经济社会关系有重大影响的一种力量。文化并非仅仅被动地受经济社会所决定，它们之间的关系是能动的相互作用关系，不能用因果律来硬套。在这一派学者看来，人的理性活动脱不出特定的文化环境，因此，一种社会理论以及表现这种社会理论的组织及其活动都脱不出它所由产生的那个文化环境。现在回顾，近四十年来，由于美苏对峙的世界形势，西方的社会研究偏重当代、偏重政治、偏重实用，方法上偏重微观；因此思想史领域的有限研究也偏于政治思想，从社会文化角度宏观研究西方思想历史的成就较少。连美国全国人文基金会前主席林恩·V. 钱尼夫人也早在1988年向国会的报告中认为，美国人文学科陷于"危机"之中，由于学术"政治化"(politicization)，使学者感到被"孤立"和"精神混乱"。[②] 在欧洲，学术界的传统较为深厚，对政治冲击的吸收能力

---

① 托马斯·J. 谢泼:《在大西洋两岸写作的法国历史:一个比较分析》，载英文《法国历史研究》年刊第17期，1991年，第242—243页。

② Lynn V. Cheney: "Report to the President, the Congress, and the American People on the Humanities in America"，载1988年9月21日《高等教育纪事》杂志A17—A23页；上引文见A18页。

较强，随着冷战的淡化，学术发展的自身要求也就较早地表现出来了。希尔教授是老一代的欧洲学者，他的这部《欧洲思想史》所挖掘的深度与广度，较好表明了在这个领域里已有的研究成就。“他山之石，可以攻玉”，为中国的思想史研究或有可供参考之处。

书大概有三等：第一等书的作者博学深思，治学谨严，言必有据又富有创见；第二等书的作者治学谨严，爬梳甚勤，而创见不多，但仍不失为好学者；第三等则志大才疏，立论轻率，厕身书林，徒供鉴戒。读书大概也各有不同，一种是细读深思、反复玩味、举一反三的；第二种是读完之后得其要点，而后放在架上随时备查的；第三种是浏览一遍，便可放下的。这也随读者的志趣、需要而各异。

本书的翻译工作，从酝酿到具体着手，也是生活从漂泊到稍稍安定的结果。自 1991 年开始做起，为求译文能较好表达作者原意，又使读者较易了解，常常斟酌费时，甚至原书一句话的翻译，要斟酌一小时。对罕见的人名、地名、事件本末也较费事，因此一天至多只能译出三千字光景；加以是在授课之余和假期中进行的，不免时断时续，进度很慢，历时四年才完成，常常为此惭愧；但它又仿佛把自己带回不知折腰事功利的求学时代，给人宁静和喜悦。

大学的澳克校长、克拉克副校长同意我减轻课时，同事们的支持，图书馆的协助和朋友们的鼓励，都给了我力量，谨在此深致谢意。

译者自知水平有限，译本书时常感不足，但仍不揣冒昧，从事移译，是求其友声，寄希望于后来者之居上。原书注释均以[]记号标示，附于书末；为便利读者，译者所作译注则以○记号标示，附于各页下端。译文中有错舛不当之处，敬祈海内外读者专家指正。

最后谨以此译著纪念我的老师、已故中华圣公会会长徐怀启博士，我的兄长、已故中华圣公会郑建业主教。

译者
1995 年 1 月
于美国奥克拉荷马市大学

英译者前言

为把弗里德里希·希尔的巨著移译成英文，有一些特殊的困难。这可能也将成为读者阅读本书时的困难，因此，我想陈述一下我感到的困难之点。首先，希尔教授并不认为思想史是按时代前后单线式发展的历史。他认为在历史上曾起重要作用的思想，具有类似辐射性的影响，不是仅靠简单叙述其发生、发展的过程就能予以充分说明的。于是，他采用一种不寻常的甚至有些人会感到难以同意的方法，来处理这些思想之间的渊源关系。本书的结构，虽以时代为纲，却是螺旋形发展的；因为前面讨论过的重要思想和重要著作，在后来的世代中与后来的思想相互交织，并以不同的方式相互渗透。一位现代读者的书架上，并排放着奥古斯丁的《上帝之城》与康德的《纯粹理性批判》，在阅读时，他既与奥古斯丁对话，又与康德对话，就如同他们都是同时代人。这是希尔教授的思想的一个特点。为帮助读者适应这个特点，译者把德文版的《后跋》移作英译本的《作者前言》，其中，希尔教授列举了一些基本的主题思想，都是他认为在欧洲思想的矛盾发展中起了重要作用的。

第二个困难是由于本书只是希尔教授许多著作中的一种。本书中涉及的问题，有些是希尔教授在他的其他著述中已经详细讨论过的问题，因此在本书中就没有深入讨论。我希望，希尔教授的其他著作也能陆续译成英文，使对本书内容感兴趣的读者，能进而阅读希尔教授的其他著作。

第三个困难是对浩如烟海的资料如何选择。希尔教授深信，思想往往引起爆炸性的影响，因此，必须十分严肃地对待。用他自己的话来说，思想是炸药，它的传播又不受时代和地域的限制，欧洲的思想会在其他大陆引起爆炸性后果。这确

实难以否认。因此，对各种不同的思想，给予多少篇幅来叙述分析，就成为见仁见智的一个难题。一个美国或英国读者在阅读本书时，可能会不理解，为什么有些自己认为重要的题目，却叙述得比较简略，而有些自己不熟悉，但对其他地区很重要的问题，倒叙述较多。这是任何作者来写这样一本书时都难以避免的；同时，这也是本书有价值的地方，因为它的选材和处理都独具一格，不落俗套。

希尔教授写作本书时，欧洲正处于冷战高潮之中，奥地利被东西方四国分割，维也纳也一样。希特勒时代，纳粹党曾经逮捕希尔教授，毁了他的许多手稿。1946 年，他又被苏联占领当局错捕。希尔教授是在与疾病和失望心情作斗争之中，一切从空白重新开始来写作本书。但他努力以学者的宏观态度，从欧洲的悲剧历史中找出一个思想线索，这是希尔教授写作本书的推动力量。希尔教授真诚地相信，对我们时代的各种巨大运动，只有坦诚地讨论，摆脱标语口号和僵化观念的影响，才能理解。持不同以致相反意见的双方，要听对方讲话，并懂得对方何以这样说，然后自己所讲的话才不是空话，然后才能有真正的讨论，而不是争吵谩骂。当欧洲致力于克服自身的分歧并且要和世界其他地区相处时，希尔教授的这本书向我们提供了回顾过去、展望将来的一种新的角度。

最后，我还要向希尔教授表示谢意。由于他的热情帮助与合作，使我在工作中遇到的困难得以大大减轻。

约拿单·许泰固堡

于剑桥大学基督学院

作者前言

欧洲重要思想的历史不是像一条线那样顺序发展的。其中最值得注意的一些思想在欧洲的精神地图上像重叠的光环那样铺开。在这篇前言里，我想挈要举出一些题目，据我看来，这些题目在欧洲历史中反复出现，直到今天，还未失去它们的意义。如果哪位读者首次看到它们是它们穿着现代服装的时候，那么再在本书中看到它们时，或者不难辨认出来。这则前言只是为读者阅读本书时充当导游，而不是为那些重要的思想主题作诠释。在试图对它们作较为系统的介绍时，我只想强调一下它们的重要性和在欧洲历史中的延续性。

（一）在欧洲的精神历史上，从来都存在着“上层”和“下层”的斗争。“上层”文化包括基督教、有教养的人文主义和理性主义，始终与人民大众的“下层”文化进行着斗争。这个文化的“底层”包括人民大众个人的深层人格和大众的风尚、信仰、生活方式等。从19世纪到1945年这个时代的结束为止，这种斗争又进入一个新时期。来自底层的运动第一次突破了上层文化的表层。这些运动，无论是理性或非理性的，灵性主义或自然主义的，都带着巨大的热情，甚至是狂热。这些运动的领袖都决心从民众中间或从人的自我深处开辟一条新的得救途径。在19世纪之前，这种努力都只限于某个地区、小团体或一些个人。自19世纪开始的这个新时期，其重要特征是群众性的全体的新精神。在古代国王和家族英雄的时代，这种新精神只是像火山爆发那样偶然迸发出来（如圣方济、圣女贞德、胡斯派、罗拉派[Lollards]、路德、闵采尔之类）。在新时期里，它成为宗教热心派、民主运动、政治和民族解放运动的动力。无论这些运动的领袖是品德感人的伟人或靠花言巧语耍手腕蛊惑人心的恶魔。



（二）从法国革命到第二次世界大战，许多欧洲国家在立法时仍宽容帮助这些民间运动的兴起。巫士不再被官方处以火刑，宗教上不信国教也不再遭受迫害。当本来潜藏在民间的运动走上地面公开化时，欧洲思想史上最惊人的一点就展现出来：尽管过去一千年里对各种“异端”迫害不遗余力，结果没有一种“异端”思想、异端哲学、异端观念被消灭。18 世纪欧洲各国思想解禁后，当初在哪些国家、地区出现过的异端教派、异端思想又在原地出现了。无论是西班牙东北部的巴塞罗那，法国中部的里昂、南部图卢兹、东部的斯特拉斯堡，意大利南部拿坡里、北部佛罗伦萨、米兰、威尼斯，瑞士的巴塞尔、日内瓦，中欧的布拉格、克拉考，西北欧的阿姆斯特丹、伦敦等，到处都一样。正统的世俗君王的迫害，只是把异端运动推到地下去，或采取一些伪装。对宗教性质的运动来说，政治压制只能把它们变成现实社会运动，特别是禁止教派进行宗教教育的那些地方。在有些情况下，本来是宗教性质的活动，最后变成狂热的政治运动。无论是哪种情况，被官方取缔的异端都继续存在。在西班牙和俄罗斯，自 15 世纪到 20 世纪实行的是最高压的统治，还有德国对自由教会也长期加以迫害。这些国家的经验特别引人深思。

（三）由于统治者对下层民众镇压，在欧洲各地都导致了上层文化与下层文化的破裂和战争。如果正统派与统治集团敢于和“敌人”对话，这种文化上的对抗本来可以温和得多。结果是只有在长期流血之后，大家才认识，谁也不能垄断真理，仿佛上帝是在某个人的掌心里。在西方的君王、神甫、政客承认自己不一定就代表真理之前，许多老百姓只好受罪。

（四）压迫者与被压迫者的焦虑对抗以及东西方之间日益增长的分裂状态导致欧洲在全球战争中分裂。这种焦虑紧张的气氛正助长了一种修道会式、进攻性质的政教合一教会组织的形成，就如 4 世纪，君士坦丁大帝死后欧洲的情况那样。

（五）欧洲的正统组织只有不再怯懦地窥探对手的动向而认真面对自身的问题时，才能重新获得真正的精神力量。对罗马公教会来说，这意味着把自 4 世纪中断的对话重新恢复。对新教来说，这意味着要勇敢地面对现实，不怕别人提出关于基督的问题和教会传统的问题、路德和早期宗教改革的理论，以至 19 世纪以来对《圣经》进行历史研究带来的种种问题，不怕教条被动摇瓦解。安德烈·纪德[①]曾说：“天主教徒不喜欢真理。”对一切居于正统以至非正统的教派，都是有益

① 安德烈·纪德（Andre Gide，1869—1951），法国著名作家。

的提醒。

(六)当代各种世俗性质的哲学和思想体系无非是普通一般人的“神学”。它既是非正统圈子的神学代用品,就注定要和正统的神学对话。我们时代的唯心论、无神论、诺斯替派(gnostic)、存在主义者、唯物论者、唯灵论者,每种思想的代表都在实际上把基督教思想传统和非基督教从世界各地、各民族的思想传统放在一起进行辩论,其中有过去欧洲内在的思想对话中未曾充分考虑过的许多问题。

(七)不仅哲学家、神学家在进行这场思想竞技比赛,诗人、艺术家的作品也投入了这场思想竞技比赛,在不同的经验、思想材料、内容、形式、理论体系之间,诗歌和艺术往往能起一种独特的沟通、调和作用。

(八)现在刚开始的精神与物质的对话、空间与时间关系的对话,若没有诗人和艺术家的帮助是无法进行的。

(九)在极权压力下匆匆进行的综合自然科学与人文科学、神学与哲学,在某些圈子里正风行一时,但未必有真正的生命力。最杰出的科学家常常不自觉地回到古老的思想传统去。海森堡[①]的“测不准原理”反映了一种德国新教非理性主义思想。爱因斯坦关于时间、空间、能与物质之间关系的统一理论(1953 年),渊源于三个文化圈笼罩下的世界和中世纪西班牙哲学家拉蒙·鲁尔(Ramon Lull,约1235—1315)的著作《一般而又伟大的技艺》。爱因斯坦很可能成为一种新时代的综合理论的创始人。

(十)从每一种有重要意义的神学和哲学体系中都可以同时推论出基督教思想和反基督教思想。亚里士多德、阿奎那、笛卡儿、康德和马克思都同时既是有神论者,又是无神论者。最正统的思想家,哲学、神学上的教父们[②]其思想中都包含有自身的对立面。因此,他们在自觉维护正统思想的同时,又成为异端思想的有力推动者。在欧洲曾经流行过的不遵从国教的思想体系都可以上溯思想渊源直到保罗、奥古斯丁、邓·司各特(Scotus)和爱克哈特(Eckhart)等大师。

(十一)欧洲的思想家们对他们的思想所产生的后果究竟要负多大责任?如果一个思想家的体系中有某些地方被别人拿去,造成破坏性的结果,人们于是便责备那个思想家,这似乎有欠公允。但另一方面,人们不能不对他们的思想和行

① 海森堡(Werner Karl Heisenberg,1901—1976),德国物理学家,探讨量子力学,提出“测不准原理”,认为任何物体的位置与速度都难以确定,物体越小,其不确定性越大。

② 基督教会最初 5 世纪中阐述基督教信仰,形成基督教教义的神学家。

动负责。而且若不承认思想家们互相影响、互相连接，就不可能写出一部欧洲思想史。这意味着责任，所有的思想家都不免有罪（这是一种形而上学的罪，任何人间的法庭都无从对此起诉或判决）。所有存在的事物中，最危险的是精神，尼采自认是“炸药”，实在不假。当旧式的正统监护人火焚一个异端分子时，他们知道所做的是什么，也明知自己为什么这样做。他们深知，精神是有爆炸性的。和19世纪那些半开明、高谈阔论、主张宽容的人相比较，他们现实得多。我们无法谴责异端审判法官主张要有一种正确精神，否则许多运动都将造成严重恶果，但我们能谴责他们所采用的手段和方法以对付他们的对手。任何思想家都无法预知他的思想将产生什么后果。这个事实特别令人不安。我们不能因为某种思想令我们不得安宁，就此不去想它。即使我们无力解决，也不能不想，不能不“上穷碧落下黄泉”去寻求解答，这在基督徒来说，就是对神的无限大爱的回应，别无选择。

（十二）考虑到这个现实，势必使人要考虑精神自律（spiritual discipline）的问题。进入修道院并不等于信仰虔诚（Monachatus non est pietas）是现代人的一个基本观点。接受这个观点就使人的心灵从一切束缚中解脱出来。欧洲思想界长期为武断、缺乏自律精神和傲慢粗鲁所束缚，这反而使思想界没有力量。他们不能驾驭别人的思想，因为他们不能驾驭自己。人的心灵不能听由兴之所至而放纵它，必须有对自己心灵的严谨约束。这种自我约束的一个特性就是毫无成见地看待社会的一切经验。自然科学要求人们头脑开放，同样的精神也适用于我们考察欧洲的一切思想传统，倾听每一个时代的声音。说到底，这种开放精神要求自制、自我批评、自我监督和自律。一切知识分子和关心人的心灵的人，都必须如此去努力。他们若不用精神的律法约束自己，就会被新的、外来的权势所制约。第一次世界大战后三十年的经验是令人难忘的。在欧洲极权国家里，压制知识分子就如同一场儿戏一样。一夜之间，知识分子、大学教授、神学家、艺术家、诗人都被置于管制之下，受极权制度和压力团体的这样那样的整肃。如果人的内心只有良心的压力就好了。人们想发抒性灵从事创造应该懂得在天才与圣贤之间有根本的不同。人们应当学会辨认“天之所为”和“人之所为”。对一个知识分子来说，最有益心灵的莫过于学会对一个真诚的修道人表示敬意。这种敬意是承认人的心灵独立，永远不会被摧毁。任何心灵的活动，若没有一种“面壁十年”的精神是难以开展的。这种弃绝欲念的精神是入世修道僧对人世敞开胸怀时必须具备的特性。这返照一种更高的境界，在其中个人的一切都可放弃，以求得到属神的一切。这

种神圣的“给”与“得”，并不像五百年来欧洲知识分子所以为的那样“可笑”。它应当成为我们的榜样。未来欧洲的精神，究竟有多少价值，会在于它的代表人愿意付出、愿意牺牲自己、愿意为人服务的多少。他们应准备接受来自上面，来自下面，来自过去、现在和未来的东西，应能感觉到空气中已经出现的新东西，如同《圣经》所说，圣灵像风那样，随自己的意思吹到四方。

下面的这本书是在昨天与明天、过去与未来之间的一篇论文。它试图在欧洲的精神历史中找到一些发展线索和一些可以作为里程碑的事件。它的短期目标是把古代欧洲的精神语言以及其中积贮的心灵经验翻译成现代语言，使科学家能够运用而广大读者能够理解。我有意对本书中涉及的各种思想避免发表个人的偏见，虽然我并非没有自己的看法。无论就主题或内容来说，本书都只是一篇论文而已。

弗·希尔

1953年4月22日于维也纳

目 录

第一章　焦虑的开始:东方的支配地位(2至5世纪)

欧洲这个概念是在罗马帝国后期的帝国东部开始形成的。最初,它只是用以表明一种区别。戴奥·卡修斯①在199年时观察到,在罗马皇帝塞普提米乌斯·塞维鲁斯②的军队中,来自帝国西部的“欧罗巴人”与东方的“叙利亚人”有显著不同。甚至迟到5世纪初,在《奥古斯都历史》中还交替使用“欧罗巴人”和“欧罗巴人军队”这两个词。[1]开始的时候,“欧罗巴”的含义是指军队和稳固的政治结构;“东方”则被用以形容各种宗教运动、哲学思想、政治试验、民族特点的辐辏、涡动与时而融合、时而分离的那种状态。东方本来就是各民族、国家、大帝国的大汇合。自2到5世纪,正是在这些民族、各种思潮、各种宗教政治制度的起伏翻滚中,基督教社团兴起了。与此同时,“教会”与“异端”的划分也在那三个世纪中形成了,它对人们精神世界的决定性影响一直延续到我们这个时代。

早期基督徒社团认为,人类合体的整个历史具有内在的统一性。虽然基督徒要对自己的过去加以否定(这是“悔改”的含义),从而使自己从世人中分别出来,但是人终究不能完全无视与过去的联系。当时的基督徒普遍认为,古代的诸神已

① 戴奥·卡修斯(Dio Cassius),2、3世纪间罗马著述家。

② 塞普提米乌斯·塞维鲁斯(Septimius Severus, 146—211),罗马皇帝(193—211年在位)。拥兵自立,称帝后战胜拜占庭,又在美索不达米亚将波斯人逐出。

经预示了基督，基督徒本来最忌讳与异教混杂，却在这一点上又不以为忤，把基督看做是“真正的俄尔甫斯”①(见罗马时代遗留地下墓穴中寝陵的天花板画)，真正的“逻各斯”(logos)(《约翰福音》第一章)；基督作为逻各斯的种子，在他里面就包含了全人类。[2]在基督教兴起之前的古代哲学家也被基督教认为是与基督教信仰完全一致的；[3]基督教教义是充实了希腊哲学中的智慧。[4]亚历山大的克雷芒(Clement)、奥利金(Origen)和在他们之后的三位卡帕多西亚教父(Cappadocians)——西撒利亚的贝锡尔(Basil of Caesarea)、尼萨的格列高利(Gregory of Nyssa)和那齐安镇的格列高利(Gregory of Nazianzen)——成为基督教人本主义的第一批代言人；此后再经哲罗姆(Jerome)、阿伯拉(Abéland)、佩特拉克(Petrarch)、伊拉斯谟(Erasmus)、比代(Budé)和莱布尼茨(Leibniz)；一直到19世纪，都强调异教和基督教的古代传统与智慧终将在圣洁之中联结成为一体。[5]

基督的新时代是否把古代亚洲的星神和奉神祇而创立的国家都扫除干净了呢?[6]当时的世界大帝国自身难道就把异教扫清了吗？罗马最伟大的诗人未能做到的，基督教知识分子是否能取得成功？他们能在罗马帝国及其思想界发挥领导作用吗?[7]承前启后的巨大工程能否毫不中断地予以完成？从表面上看，它是做到了。“传统”这个字的原义是指东方秘密宗教社团里的秘传。[8]当保罗把古代神秘宗教的语言引用到基督教中去，特别是像在《以弗所书》和《歌罗西书》中所阐述的那样，他势必要采纳一些异教的仪式和礼文。[9]与此相似的是《启示录》中描绘基督第二次降临时的形象是一个得胜的君王，在以天地宇宙作舞台的宗教政治圣剧演出中成为主角。这是因为在罗马帝国后期，皇帝登基时，通常要举行盛大的庆典演出，《启示录》第九章描绘的马队和四个骑士披挂着四种不同颜色的铠甲，这正是帝国圆形剧场演出时四队人马的颜色。[10]

基督教可以说深深植根于古代世界后期的土壤之中。基督徒们的地下墓穴与他们的异教邻居比肩并卧。不仅彼此的墓穴靠近，连仪式、语言都相去不远。在用餐的规矩、祈祷的姿势、葬礼时的宴会上，基督徒与异教徒都是一样的，这种情况延续了三个世纪。[11]从2至4世纪异教徒表达政治与情欲的语言

① 俄尔甫斯(Orpheus)，在希腊神话中是太阳神阿波罗与史诗女神所生的儿子。他因为妻子欧律狄刻死去而十分忧伤，到阴间去以自己的竖琴声感动了冥王，释放欧律狄刻回到人间，条件是俄尔甫斯带她回到人世之前，不准回头看她。俄尔甫斯终因忍不住回了头，而永远失去了心爱的人。俄尔甫斯死后，诸缪斯女神把他埋葬在奥林匹斯山脚下。

中也可以窥见当时基督徒殉道者列传中的堕落表现及基督徒坟墓装饰标志的由来。后期希腊文化影响范围内,为爱情而决斗的习俗也转化成为殉道者们的争斗。[12]

2至5世纪罗马帝国的基督徒的处境十分可悲。对基督徒的迫害是偶发的、间歇的、地区性的,基督徒的危险与其说是来自迫害(它们对教义和教规的影响后果是多方面的),不如说是来自与非基督徒世界的和平共居。[13]对基督徒构成威胁的并不是他们与世界隔绝,而是由于与世界亲密无间。归根到底,他们所呼吸的是大城市的空气,所过的是异教徒的生活。他们如何保持自己的特性呢?在无法逃避的内部战争中,他们的思想不能不受这些冲突的影响;为保持自身特性而树立的防护措施,有些直到今天还存在着。[14]在这里,思想的历史有一个基本规律:每当一个宗教、政治或社会团体由于某种历史情势被迫到一个角落进行生死搏斗时,这个局势会在该团体中导致一种心理障碍,使它在此后若干世纪内,在引起痛苦争论的领域中,思想不再继续发展。换句话说,在通常情况下思考进程中的思想交流往复,在这时被挡住了。无论是这个团体内部的矛盾斗争或对外的矛盾斗争,都能引起这种障碍。在古代世界后期,基督教面临的威胁是被它周围的世界渗透而后被融化吸收。这种威胁不是仅仅存在几年,而是存在若干世纪。基督教在与其他各种宗教信仰、与精致的希腊文化、哲学理性主义作斗争时,基督教自身与那些异教力量在思想和感情上都有许多相通的地方。而基督教却要在与通俗神秘主义、博学的神智派或希腊的学院哲学进行肉搏战之中为自己找到出路。由于斗争到处在进行,基督教的每个基层教会每个信徒都卷入了。他们都在各自为战,甚至人自为战。每个地方教会、每个人的情况条件都不同,周围环境也各不相同,主客观双方之间的社会关系也不同。这一切就成为产生异端的社会基础。早自2世纪,据当时被公认为"有严密逻辑性、有历史眼光和因果观念"[15]的赫该西帕斯(Hegesippus)报道,自第一代基督徒过去之后,异端就蜂起了。在安提阿的伊格内修斯(Ignatius of Antioch)的时代,一个基督徒社团若被认为未受异端影响,就是对它的了不起称赞了。[16]约在202年,艾雷尼厄斯(Irenaeus)就宣称,背教者和异端分子的数目多不胜数。

"在你们中间必定也有异端。"[17]"一个人若没有热切的心和来自上帝的恩赐,决不可能创立出一种异端。"[18]"弟兄们,不要以为异端能来自没有心灵的人,创立异端的都是些巨人。"[19]……这是我们与欧洲思想史上第一位巨人的首次遭遇;他

似乎是在发现、发明甚至“制造”异端的过程中向我们显示他的伟大头脑。但是一般基督徒却由于日常的焦虑而忽视了其中蕴含的真理。异端从四面八方蜂起，关于上帝和基督有上百种不同的说法，有的赞成，有的反对；到哪里去找唯一、纯正的教义、定于一是的真理呢？当时那些困惑的基督徒却不知教会和异端是天生的连理枝，基督教在圣灵光照下的神异发展，它作为“唯一教会”的自我认识和自我坚持，正有赖于从它内部生长、释放出来的无数异端。[20]人们的思想总是与其特定的历史社会环境，在一种复杂的辩证关系中相互依存，这种微妙的相互渗透就造成了思想斗争的艰巨性。在1世纪后期被认为正统的思想，到3世纪就不这样看了。[21]2世纪时的教会，为了维护当时以为是基督教传统，反对某个教派、某种哲学倾向或政治运动而认为有用的东西，到4世纪时才被发现，原来竟是异端。在马丁·路德的时代，有些思想还见容于罗马公教会，到特伦托公会议（Council of Trent）之后，却被认为是不能接受的了。

教会就是在不断释放出新的和旧的异端这过程中发展起来的。所谓异端，其实无非是想把当时理性上与宗教上的所有难题一举解决的某种尝试。这些尝试必不可免地是在某种特定历史条件之下，带有它们各自的特殊观点和特有的忧虑。经常出现的一种情况是试图把非基督教思想体系引入基督教框架之中，期望这样能持久下去。教会和异端其实是相互依存的。它们相互制约、相互指责也从中相互肯定。一方决定了另一方的表现形式。教会认为自己代表着普遍真理，总想使自己适应某种特定环境；其实，局部问题的界定和答案正是异端的特点。异端是由于它竟试图说明全体，企图替代教会来解释普遍的真理，成为教会，如果双方都顺从它们自身的倾向，其结果便把双方的精神搏斗变为权力斗争。在这场搏斗中，双方为维护自身，都面临使自身僵化从而失去活力的危险。它们会忘记，人的头脑是受条件制约，因而是相对的、辩证的。如果外来的压力超过自然的限度，它在作出回答的同时就会立即转向对立面去了。

欧洲神学是2世纪护教学家们调和基督教与希腊诺斯替派①哲学，在亚历山大城的海道学校中孕育出来的，这是欧洲思想史的奇特的序曲。[22]当时，为从理论上说明上帝是元始之首（Godhead）和宇宙，说明基督是救主和基督徒的生命，这种

① 诺斯替派（gnosticism），古代地中海东部地区希腊文化圈内的一种来自东方的思潮，异教与基督教都受它影响，产生许多宗派。在它影响下的基督教诺斯替派认为《圣经》不能以字面解释，要靠属灵智慧去领悟，以此否认耶稣被钉死在十字架上。

初期神学几乎把基督教信仰化为理性主义,成为自然与精神思辨的一种机械论,也就是变成了道德、文化和教育。这些神学家的思考过程就为欧洲的人本主义者、道德学家、无神论者、圣经研究学者和自然主义者准备了他们所需要的一切资料,把基督教转化为人的内心生活的伦理。

这些神学家都是古代世界后期的文化精英。他们是由其学院、社会和政治文化培育出来的;对于当时年轻的教会要在斗争中树立自己,全不体会。结果,他们只是按自己的理解去捕捉基督教的思想内容,使用的概念和语言则是他们自己的文化世界所提供的。哲斯丁(Justin)就是一个很好的实例。

柏拉图和斯多葛主义(stoicism)是哲斯丁的思想和基督教神学的源头;若没有它们,欧洲的伦理学将是难以想象的(尼采很有见地,他曾把基督教描述为"柏拉图哲学的通俗化")。哲斯丁的弟子,叙利亚人塔提安(Tatian)反对把基督教溶解为哲学和理想主义。塔提安来自蛮族下层社会,他既渴求现世的文化,又极力要割断上帝与世界、精神与物质之间的联系。这使他陷于自我分裂。结果是他合乎逻辑地成为一个教派分子。但是,他把四本福音书对照比较,编成的《四福音合参》(被译成哥特文和其他语种),其影响远超出古代世界的范围。

2世纪初,罗马帝国民众起义的浪潮把矛头指向主教和帝国政府的庞大权力,同时也猛烈冲击有教养阶层的神学和哲学思辨。这些运动不仅有民族的、地区的色彩,还有早期基督徒的"末世来临"信念的强有力推动。而在各种推动力之中,最主要的大概是出于惧怕。民众所怕的是:他们所信奉的救主被那些有学问的人和君王们解释得最后无从捉摸,化为乌有了。民众害怕那些有学问的人把他们的救主偷走了,这种恐惧和焦虑表现为民众运动特有的激烈行动。其中首先是弗里吉亚教派(Phrygians)的异端,又称孟他努斯派(Montanism),它们是狂热的运动。孟他努斯派的成员反对教会上层、反对官僚,也反对经院式的神学。他们的运动像原野烈火一样,到2世纪中叶已经蔓延地中海周围的大部地区(2世纪末甚至达到里昂,自此之后,里昂成为各种反正统的宗教异端、学术文化和政治运动的中心)。在北非,多纳图教派(Donatism)也出于类似的不满而兴起。北非基督教会的上层神职人员,在政治上屈从罗马帝国,与仇视罗马统治的民众尖锐对立。罗马帝国接受基督教为国教之后,对北非的多纳图教派严酷镇压,这是基督教国家对基督教派加以镇压的开始。

2世纪民众运动势力最强大的当推马西昂①教派。马西昂来自帝国的东部，父亲是主教，其时当地教会里占优势的是严守律法的犹太基督徒。马西昂“感到痛心的是基督徒社团竟然不理解福音的独特性”。[23]他一度在海上生活，充当船长，后来在罗马另组教会，反对祖辈所侍奉的、统治世界的邪神。在他看来，邪神已经统治了“大公教会”。马西昂反对《旧约》中阴沉的律法主义，他从自己的《路迦福音》中重新发现一位仁爱、怜悯、宽恕的神，经历一番深刻的宗教经验之后，马西昂认为“新神”使他对《圣经》也持批判态度。他成为以灵性主义解释历史(spiritualistic view of history)的首创者，主张“纯正的福音”要剔除由彼得和其他使徒掺入的“犹太赝品”。他认为属灵的教会要遭受邪恶世界与属世教会的迫害，直到世界末日，但那些被迫害的受害者将得到真理和圣灵的安慰。

马西昂是欧洲思想史上第一个实例，表明欧洲特有的“反父辈情意结”(antifather complex)。它导致了多少反抗父系权威和君王、父辈世界的造反行动。西方社会的各种制度:法庭、城邦、修道院、大学都曾遭到反抗，在欧洲发展史上，有一个思想主题就是要求以兄弟的世界代替父亲统治的世界。虽然马西昂的著述都已被毁，他的主张只残留于德尔图良(Tertullian)②攻击他的文章中，但在此后若干世纪中，许多反抗权威的主张都受到马西昂的巨大影响，从中反映出他的思想的爆炸性力量。

马西昂并不属于诺斯替派，但诺斯替派的思想却渗入马西昂的教义主张之中。2世纪中的所有思想家，都难免受到诺斯替派的影响，因为它流传十分广泛。[24]这还由于诺斯替派不仅有一套形而上学主张，而且代表着一个社会阶级的态度。当罗马帝国的元老家族统治没落之后，贵族已经失去精神权势，诺斯替派神学向大众提供一种自我肯定的思想。古代雅典的城市已经消逝了。罗马的公民、元老院的元老们、共和国英雄时代的贵族与平民，都已失去他们的政治权力和政府中的地位。[25]这个世界帝国已经由于统治阶层的腐化、轻浮而没落了。过去在城市中备受尊敬的公民，这时已蜕化为城市中的无产者。他们不仅已失去改变

① 马西昂(Marcion,约100—160),2世纪中叶小亚细亚的基督教哲学家，认为基督启示的仁爱之神与《旧约》中严峻的创世主是两回事，创世主低于《新约》启示的神;又认为基督并未肉身降世，只是上帝的显现。后来他被指为异端。

② 教父德尔图良(Tertullian, 约160—约220),出生于北非迦太基的基督教神学家，为拉丁教会神学奠定其范畴概念，维护三位一体及基督中心论，晚年追随蒙塔努派异端，追求属灵禁欲，等待基督降临。

现状的权力，而且丧失了改变现状的意志。一切外在的东西都失去了，剩下的只有一个内心的王国。

在希腊精神世界中，一切受过教育的人，包括基督徒在内，都被诺斯替派"要领悟神秘的真知，才能使灵魂得救"的学说、新柏拉图主义和斯多葛主义所吸引，因为这些学说都表示要重建心灵对物质的统治；人靠沉思冥想进入神的深处，就能使世界归属自己。由于有这种对神与世界的秘传知识，贵族和有教养的知识分子靠神智的修养就能胜过时空范畴内的混乱。人尽管在现实世界中受社会政治的限制，精神上却尽可投入那"真正的存在"，靠思想、知识和精神修养，便能得到解放、救赎和自我实现。于是，文明世界中的精神贵族就组成了一个看不见的友谊圈。作为"神的朋友"和"人的朋友"，他们为维护自己而警惕地与大众对抗，与未受过教育的手艺人、奴隶、蛮族、物质主义者和各种神秘教派成员都处于对抗之中。

早期基督教的思想家们，从头脑到心灵都属于这个普世性的社团。他们从思想到行动都是既反映又代表这个社团。历来以亚历山大的克雷芒(Clement of Alexandria)和奥利金(Origen)①为代表的所谓"基督教诺斯替派"与一般所称"异教(pagan)诺斯替派"区别开来，这种区别过于简单化了，他们之间的区别固然是有的，但并不明确。异教的诺斯替派学院与基督教诺斯派学院经常是混杂在一起的。[26]两者之间的交往十分复杂混乱。异教的哲学家也可以成为基督教的护教学家。基督教的主教们则把神学上的内在论发挥到极致，以至由于神已经在世界之中，基督或者被完全排除出去，或是处于无足轻重的地位。在不同的团体之间，人物与思想都是出入其间，自由来往的。只有了解这个背景，才能懂得那些重要的基督教思想家如德尔图良、奥利金和奥古斯丁(Augustine of Hippo)等人的思想发展。正是这个五花八门回旋不定的世界塑造了他们，并通过他们，影响了后来的基督教。

这个异教—基督教文化的世界，以总体说，是无远弗届的，但同时它又集中在一些地区和一些人身上，有赖于民族素质和个人才能。使它遭到破坏的是内部各派教师、神学家之间无穷无尽的争吵。在他们之间，唯一共同一致的地方就是他们都蔑视大众，认为大众都沉溺于迷信之中。一般说来，他们倾向于否认基督教中圣父、圣子、圣灵三位一体的信条和耶稣基督兼具神人二性的信条。他们厌恶

① 奥利金(约185—254)，出生于亚历山大城的希腊教父。

把罪解释为人人与生俱来的本性。至于神通过基督使道成为肉身，基督在世担当世人罪孽、承受苦难、完成救赎和神创世是进入历史，因此神的创世就赋予世界以历史意义。这一切也是他们拒不接受的。

早期基督教会还有另一方面，这是以帝国西部教会的第一位重要神学家，非洲人德尔图良为代表的。作为非洲人，德尔图良对罗马不满，而且由于他出身于被压迫的阶层，对高踞大众之上的上层文化世界也有许多不满。他既强调灵性，又重视物质世界，正因此，他开创了此后一千年先知式的、乌托邦式的、禁欲的热诚派(enthusiasts)与机械的物质主义者之间的奇特的联盟。他的同胞阿诺比乌斯(Arnobius)则成为后来拉美特利(La Mettrie)①孔狄亚克(Condillac)②的灵感来源。在纯自然之上又坚持纯灵性，这两者的结合构成二元论的魅力。德尔图良首先创造了光辉诱人又充满危险的对立偶句。它们的委婉辩术使后来每一个世纪的学者都沉醉其中。至于它们在文学上、哲学上或教义信仰上有多少代表性就很难说了。德尔图良特别强调灵性，他由于强调未来的圣灵的国度，因而认为现在是罪恶和平庸的中间时代(tempus medium)，由此，他首创了“中世纪”这个历史观念。[27]在不少方面，他成为帕斯卡尔③和克尔恺郭尔(Kierkegaard)④的悲怆情调的先驱。他曾呼喊说：雅典和耶路撒冷，哲学家和基督徒，能有什么相通之处?![28]哲学家们是异端分子的祖师爷。[29]德尔图良后来接受孟他努斯派主张，真的成了异端分子。其实，就是在他接受孟他努斯派主张之前，他认为纯灵性与邪恶、充满情欲的现世截然对立，使现实世界与理想世界不可能调和。他认为罗马教会是作了罪恶的妥协，为表示反对，他另立一个自己的教会，但和许多极端禁欲主义分子一样，德尔图良把世界和世俗智慧与情欲黏在一起，因此，为追求完美，他势必要谴责理性、情欲和物质的世界。他的过分骄傲驱使他投入斯多葛派(stoics)的怀抱，却又用自己的意思来解释哲学家的思想。作为十分坚持独立特行的个人主义者，

---

① 拉美特利(Julin Offroy de, La Mettrie,1709—1751)，法国医生与哲学家，主要著作有《人是机器》(1747)，认为思想依靠物质，而不是靠神或灵魂。

② 孔狄亚克(Etienne Bonnot de Condillac, 1715—1780)，法国哲学家，不满笛卡儿的演绎式理论主义，认为一切知识来自感官的感觉。

③ 帕斯卡尔(Blaise Pascal, 1623—1662)，法国科学家、数学家、哲学家、作家，主要著作《沉思录》《外省书简》等，其中探索理性的极限和信仰的跳跃。

④ 克尔恺郭尔(Soren Kierkegaard, 1813—1855)，丹麦哲学家，以个人为主体，认为人生来渴求自由，而真正面对自由时，又感到恐惧、焦虑和孤独。他被认为是存在主义哲学先驱。

他是反对罗马的北非人,又是一个律师,尤其因为他属于知识分子的世界,既合适周围的思想环境及宗教制度却又不完全合拍,[30]因此德尔图良主张一切人都应当有思想自由和宗教自由。[31]我们可以确知无疑的是,在君士坦丁大帝(Constantine)和狄奥多西大帝(Theodosius)把基督教树立为罗马帝国国教之前,基督教知识分子和他们的异教兄弟是患难与共的,他们在那时还未尝到权势的甜头或苦处,精神上还是自由的。

亚历山大的克雷芒和奥利金是异教和基督教知识界联盟中的见证人。[32]从他们身上令人感到城市在欧洲精神历史上的重要地位。只要想一下罗马、阿痕(Aachen,查理曼大帝时首都)、法兰克福、巴黎、图卢兹、威尼斯、帕杜阿(Padua)、佛罗伦萨、牛津、伦敦、撒拉曼卡(Salamanca)、阿尔卡拉(Alcala)、布鲁塞尔、阿姆斯特丹、巴塞尔、柏林、圣彼得堡和维也纳等,有多少非凡的思想、出众的人物是与这些城市联系在一起的。城市成为思想学术中心的整部历史是从亚历山大城开始的。

异教、犹太教和基督教的学问都在那里安家落户了。异教和基督教的皇帝都因为它是叛乱的温床而不安,罗马和君士坦丁堡的主教、牧首,又因它是异端的渊薮而颤惊。就是在这座古城里,克雷芒和奥利金致力于把基督教本来比较简单的信仰净化,使它成为纯粹灵性的哲学。在他们看来,至善不是信仰(希腊文 pistis)而是学问(希腊文 gnosis),基督教一斯多葛式圣贤应当像上帝那样隐退;他像上帝那样有智慧,是"神在肉体中旅居",[33]他的行事为人十全十美,随时都能超越时空的限制,飞升到神那里,在称颂和宁静之中仰望神。这并不仅仅是精神上的自我陶醉,奥利金正是靠它而得以支撑自己辛劳、贫困、备遭迫害的一生。他的生涯导致他要自阉,在戴修斯(Decius)任皇帝时被投系狱,254年死于狱中。[34]奥利金可以说是希腊文化自由探索精神的代表。他决志要通晓一切,甚至包括神的无上奥秘。在达到这样的智慧之后,又继续对神的凝思冥想:以智力去爱神(amor dei intellectualis)。中世纪德意志神秘主义者爱克哈特①和后来的斯宾诺莎②与奥利金很接近。肉体的激情与灵性的神游向外可以互相转化,通过数学,尤其是几何学,可以达到对神的科学上的确定;这些都是奥利金精神的复活。奥利金一生与主教

① 爱克哈特(Meister Eckhart,约1260—1327),德国新柏拉图派哲学家、神秘主义者,认为人可以直接与神交通,被认为是新教的先驱。

② 斯宾诺莎(Baruch Spinoza, 1632—1677),荷兰犹太哲学家,主张理性主义宗教观。在《伦理学》一书中,以严格的数学方式,说明人能通过对神的认识而得救。

们和异端法庭作过无数次较量，因此他成为尼科代米主义①的第一位大师；这种尼科代米主义后来在西方知识界的历史上多次重现。奥利金并没有把他所想的都说出来，他所说的也往往故意隐晦。人们可以把他的思想解释为民众的“原始”信仰。奥利金是个独立特行的人。他对当时民众信奉的“救主基督确是历史人物”[35]这种缺乏灵性的信仰，很不以为然；他对教会与国家也同样不放在眼里。奥利金追随普洛蒂诺②和其他新柏拉图派哲学家，相信神完全是灵，是个没有实体的单子(monad)。[36]因此，他重新讲解《旧约》、《新约》，认为其中都是属灵的隐喻，只有极少数有灵性学问的人才能懂得其中的真意。因为神完全是超越的，不干预世上的事，所以人是完全自由的，这就是说，人通过理性和禁欲就能成为自身的主人，并不一定要等到将来的什么时候。

奥利金认为，在时间的长流中，曾出现过许多个世界。世界的历史就是“逻各斯”教导人认识神的历史。将来万事万物都将归于一，到那时候，神就成为一切了。[37]基督只是次一等的神，完全附属于神；他是个模范教师，开导人，并成为人类的伦理导师，但是《福音书》所讲的只不过是地上的道理，因此没有永恒的价值。正如使徒彼得、保罗一样，《福音书》只是真理中极小的一部分，[38]有一天，它将被吸收到那唯一永恒的福音之中。[39]

3世纪后期和4世纪，围绕奥利金掀起了暴烈的冲突。罗马皇帝查士丁尼③在533年第五次大公会议上把奥利金判为异端。[40]但到了6世纪的巴勒斯坦，奥利金派还有许多信徒。最忠诚追随奥利金派的是一些属灵的修道僧，他们最后被打败，被逐出耶路撒冷，此后的命运就只能凭人去猜测了。他们是向西漂泊，到达西班牙或是退到东方去了？我们无从得知。奥利金派作为基督教会里的一个教派组织，虽然被铲除了，但其思想影响却遍布罗马帝国东部。东方教会的所有著名神学家，在不同程度上都是奥利金派。阿里安派(Arians)和贝拉基派(Pelagians)

---

① 尼科代米主义(Nicodemism)，源自《新约·约翰福音》3章1—11节，犹太人首领尼科代米，属谨守律法的法利赛党，却于夜间向耶稣问道。由此衍生出尼科代米主义，指表面顺从正统，而将新思想、新精神注入旧形式。

② 普洛蒂诺(Plotinus, 205—270)，祖籍为埃及的罗马哲学家。在亚历山大城就学后，244年在罗马建立自己的新柏拉图派学校，运用柏拉图的形而上学神话创立以默想、出神，达到与至高者相通的神秘宗教。奥古斯丁吸收了他关于人的灵性的理论，以此成为西方哲学主流的组成部分。

③ 查士丁尼(Justinian, 483—565)，拜占庭皇帝(527—565年在位)，所制订《查士丁尼法典》成为罗马法依据。

的学说都是以奥利金派为基础的。西欧的灵性主义，从9世纪的埃里金纳（Erigena）到19世纪的唯心主义哲学家，都从奥利金那里承受了一部分精神遗产。

从根本说来，奥利金和阿里乌的学说都是为赋予福音一种神学形式，使它能适应当时异教知识分子的观念体系。[41]奥利金和阿里乌都力求使基督教能适应希腊人和地中海东部在希腊文化影响下的知识分子的头脑。他们做的第一步是按照柏拉图主义和诺斯替派所理解的"父神"，把基督解释为富有温情的"父神"。第二步是把基督分成两部分：一部分是按诺斯替派思想，把基督解释为神的一个表象；另一部分则是历史中的耶稣，只占次要的地位。阿里安派（阿里乌的信徒）得到了自君士坦丁大帝开始的许多罗马皇帝的支持。当时摇摇欲坠的帝国正需要一种统一的信仰，一种能为各宗教信徒接受的、关于灵性的教义哲学来应用。313年，君士坦丁在米兰颁布的"宽容诏书"就显然是着眼于这样一个为异教徒、犹太教徒、基督徒都能接受的共同"神学大纲"，其中，神坐在天上的宝座上。[42]

如果问：君士坦丁大帝最后是否真的成为基督徒了，或他接受基督教的上帝是否出乎真诚？这种问法就反映出把基督教与异教截然划分的思想，而这是后来的发展。在君士坦丁的时候，"异教"哲学家与基督教神学家都生活在新柏拉图主义的二元论思想之中，因此，君士坦丁也能毫不费力地把旧的神祇与新的基督—上帝协调一致。在当时的政治和宗教气氛之中，他把代表太阳神的阿波罗变成基督的形象并不困难。[43]无敌的太阳神赫利奥斯（Helios）在君士坦丁作战的时候经常伴随左右，使他得胜。同样的，基督这位"万军之主"、"万王之王"也伴随呵护着君士坦丁。君士坦丁和这位神的关系是简单并直截了当的。在古代欧洲，所有的武士、军队的首领、贵族和君王都以自己遵行神的旨意，成为神在世上的代表，[44]就是侍奉神。这个观念和传统延续了一千年之久。君士坦丁也一样，以神在地上的代表自任，这就是他侍奉神的方式。古代神祇在世上要起的作用往往是很具体的，在政治生活中要保佑国家的安全、和平与福祉。对后来把"救世主基督"化为抽象观念的人，要理解古代欧洲人的思想，的确很不容易。为弥补在"基督"观念上的历史差距，其中一个办法就是去罗马圣彼得大教堂看一下其中的凯旋拱门上用彩色碎石砌成的图画"万王之王基督"。传说它是君士坦丁始建的：①在这幅图

① 君士坦丁皈依基督教后，修筑了许多大教堂。这些大教堂都未能按原样保存下来，但它们原来是什么样子，还能查考出来。关于圣彼得大教堂的简史，可参阅 Nikolaus Persner：《欧洲建筑史纲》，美国马里兰州，巴的摩尔市，《企鹅丛书》，1960年版，第19页。——英译本原注



画中，君士坦丁手中握着圣彼得的教会，对基督说："因为有您——诸神之首——世界得以兴起进入一个新世代。为此，得胜的君士坦丁修建这座圣殿，向您敬献。"[45]在这里，得胜者君士坦丁与无敌的太阳基督就国家进行了一次交易。君士坦丁既从至高之神那里领受了使命，为他的子民造就和平公义，并赢得拯救，就理所当然地要参与基督教会的主教们为教会所作的思考和决策。还是异教徒的君士坦丁就认为自己和基督教会的主教们拥有同样的地位，因为上帝已把关怀全国臣民身体灵魂安全福祉的职责托付给他了。"对外对内的关怀治理"①在这幅图画中，站在君士坦丁身后的是他的朋友和顾问西撒利亚的主教犹西比乌(Eusebius of Caesarea)和西班哥科多瓦的主教何西乌(Hosius of Cordoba)。在325年尼西亚公会议上，何西乌是会议主持人，并在阿里乌(Arius)与牧首亚历山大的争论中进行调停。但是到了君士坦丁死后，在混乱激烈的斗争中，何西乌最终还是被迫接受了阿里安派学说。

西撒利亚的犹西比乌主教却选择了另一条比较容易的道路。这位"拜占庭的先驱"[46]宣称：君士坦丁是新摩西和新奥古斯都。② 在天上的宫殿中，有权势的唯一之神坐在君王的宝座上，周围有天使侍奉。[47]在地上，君士坦丁就是神的代表。[48]自那时起便为后来拜占庭宫廷中的礼仪奠定了基础，真正固定成型则是在君士坦丁·帕斐罗格尼托斯(Porphyrogenetos)的时候。犹西比乌可以被认为是拜占庭帝国、神圣罗马帝国和俄罗斯帝国的"政治神学之父"，他是希腊一神论者，是奥利金和阿里乌的学生，因此还不完全是个政治投机分子。此后统辖欧洲的公式：一种神、一位皇帝、一块国土、一个信仰——其根源来自犹太一神论，同时也是希腊帝国的政治和希腊文化世界的产物。[49]犹西比乌在宫廷中任主教，他是一个多重性格的有影响人物。他对语言学和历史很感兴趣，有不少著述，又在政治上很活跃。他具有典型东方式的头脑，举例来说，他不喜欢《启示录》这卷书，于是此后若干世纪，《启示录》这卷书就在东罗马帝国的贵族与宫廷文化中被禁了，变成民间说梦谈异象的一部书了。一神在天上的统治和皇帝在地上的统治如此紧密地结合在一起，这是由于在奥利金新柏拉图主义二元论思想下，基督已完全从属

① Cara exteriorum et interiorum，这是后来教皇格列高利一世对主教职责的规定。

② 奥古斯都(Augustus)，是第一位罗马皇帝奥达维安(Octavian)的尊称。他在位期间(前27—14)使长期内战的国家重建和平，并进行行政改革，发展农业，修建公共工程，改组军队，提倡文化艺术，使罗马帝国兴旺发达。

于一神论了。[50]于是,皇帝成为"新的基督",[51]像是基督的兄弟,要在争战中把世界赢来重归于上帝。希腊人的头脑接受不了耶稣这个历史人物的神性。奥利金(犹西比乌曾为他作有力的辩护)和阿里乌(犹西比乌曾因为他而遭到安提阿公会议的谴责)都把基督从属于独一无二的父一神。这位父一神在罗马帝国后期成为皇帝权威的重要政治基石。在历史上经常出现一种情况:掌权者的政治要求与大众的基本态度正相一致。犹西比乌是在压力之下签名赞成《尼西亚信经》(*The Creed of Nicea*),反对阿里乌的;但他在所著《教会史》中却把这个时期最重要的事件——反对阿里乌——像是漫不经意地删除了。

君士坦丁死后,在他的儿子和第一代继承人手里,基督教王国分裂成为东、西两部分。第一个有决定意义的事件发生于340年。在康斯坦丁诺的残暴统治下,阿塔那修①流亡到罗马去了。帝国西部的主教们和神学家们,包括罗马教皇莱比利乌(Liberius)、米兰主教安布罗斯(Ambrose of Milan)②、蒲阿蒂埃的衣拉瑞(Hilary of Poitiers)、梵契利的犹西比乌(Eusebius of Vercelli)、卡格利阿瑞的鲁西弗(Lucifer of Cagliari)都起来反对帝国东部支持阿里乌派的皇帝。西部主教们的反抗使西部自觉地联合在一起,为"教会的自由"而战斗。这场斗争的具体内容是为了维护三位一体的奥秘和基督兼具神人二性。"阿里乌否认关于基督和三位一体的奥秘,就从而否认了为这些奥秘充当执事的社团的合法性。"[52]这里所说的社团就是罗马教会,教会从希腊神学家和皇帝的掌心里拯救了三位一体的神和兼具神、人二性的基督,从而实现了教会的独立。

在帝国东部,为与西部争夺权势,也由于争夺宗教权威,使阿里乌派的帝国基督教会积极向周围的蛮族传教。日耳曼各族首先接受了阿里乌派基督教,接着是斯拉夫人转向拜占庭基督教。"在多瑙河前沿,从维也纳到贝尔格莱德,以至索非亚,当4世纪中叶时,罗马世界的灵性命运已经铸成了。"[53]

在希腊世界靠近罗马世界的边缘地带,基督教会的主教区狂热地追随东罗马帝国政府和阿里乌派。皇帝的势力到哪里,教会就延伸到哪里,从甲省到乙省,从

---

① 阿塔那修(Athanasius,约296—373),是东方教会的亚历山大牧首,在阿里乌派争端中,他维护尼西亚公会议制订的《尼西亚信经》,反对阿里乌派。以他名字命名的《阿塔那修信经》与早先的《使徒信经》、《尼西亚信经》同为正统基督教会的信仰表述。

② 安布罗斯(Ambrose of Milan,约339—397),373年任米兰主教,反对世俗君主干预教会事务,为拉丁教会四大教父之一。

一个战场到另一个战场，从一个教区到另一个教区。面对这个强敌，欧洲动员了古代世界后期基督教—异教的一切政治、文化力量来对抗；就在这个过程中，形成了欧洲。在法国南部、西班牙、意大利和北非，民众在主教号召下起来维护信仰。下层阶级不愿让有学问的希腊神职人员把他们信仰的救赎主——上帝——解释得面目全非，化为乌有；为此与罗马贵族和上层社会结成一种奇特的联盟。非洲人根恶东方的统治，也加入并巩固了这个联盟。与东方的这场激烈斗争延续到12世纪。它在西方基督教国家中引起对异教文化、科学、哲学的强烈厌恶。为神的独特性和三位一体的奥秘所进行的宗教政治斗争，其对手是在文化上占优势的希腊世界和政治军事上也比西方强大的东罗马帝国。拜占庭宫廷中的主教既有钱，又有学问，懂得科学、文化、学术，还与异教知识分子声气相通。西方出于强烈的自卑感，便对东罗马帝国的一切都感到憎恶。8世纪东罗马帝国的圣像破坏运动加添了西方的憎恶，一直贯串了此后七百年。在东部，一般民众的怨愤只是从修道僧的怒气中发泄一番；而在西方，民众的不满却得到帝国和北非各地主教的支持，他们成为当时民众的领袖。

4世纪时，罗马皇帝君士坦提乌斯二世(Constantius Ⅱ)曾力图强制阿尔教区议会和在米兰举行的教会公会议接受阿里安主义，为此，他把蒲阿蒂埃的主教衣拉瑞贬黜到小亚细亚弗瑞吉亚(Phrygia)，这是他把西方主教贬黜到东方去的多次行动之一，指出希腊世界的精神气候能够改变这个西方人。蒲阿蒂埃的衣拉瑞在小亚细亚学会了希腊文，但他在沉默之中继续坚持三位一体教义。他深受奥利金派“隐喻解经法”的影响，却在主要方面保持了西方的观点。在他终于返回高卢故土后，立即转回到原有的观点，在巴黎公会议(361至362年?)上发动了对阿里安派主教的清洗。在衣拉瑞以历史支持他的基督有神人二性的神学时，其中政治态度、神学主张和西方的新的自我意识是掺合在一起的。对东方来说，基督的历史真实性并没有特殊的说服力，面对西方来说，这就是上帝真实性的证明。

在同一时代里，意大利半岛北部利古里亚与艾米利亚总督安布罗斯被选为米兰主教。米兰的民众并不认为选一位还未领受基督教洗礼的贵族担任教会职务有什么不妥。在他们看来，基督教所要求的品德与罗马帝国推崇的个人品德并没有什么区别。[54]安布罗斯被选主教和384年他与罗马总督西玛求斯(Symmachus)为拆除胜利女神祭坛引起的争论都表明，当时基督徒与异教徒对世界的看法是很接近的。无论是安布罗斯或西玛求斯都没有宽容的想法。城市的安危稳定与否，

都系于是否向神祇献祭,献祭仪式的正确遵行是不容忽视的大事。[55]给年仅十三岁的罗马皇帝瓦伦提尼安二世(Valentinian Ⅱ)的两封著名书翰表明了罗马教会的全部主张。当时教会已成为帝国秩序、和平与安全的监护人了。安布罗斯是格列高利七世(Gregory Ⅶ)的先驱。他身兼罗马政治家和基督教会主教两重身份。他在殡葬仪式上的演说是古代世界后期拉丁风尚生活的出色巨作。谁也没有觉得他既是民众领袖,又是罗马演说家,还是基督教主教有什么矛盾,他时而讲到西塞罗,时而讲到斯多葛哲学,似乎显得十分自然。[56]当信奉阿里安教派的罗马皇帝派兵进攻米兰时,安布罗斯率领民众在教堂里昼夜祈祷,诵读《诗篇》。他的讲道中不时还带有一点原始共产主义色彩,[57]例如认为财产是窃取来的,上帝的意旨是土地属于大众;他和现代社会主义者有一点共同的看法,就是区别生活资料的私有和生产资料的私有。

安布罗斯有民众和他站在一起,使他有力量与皇帝狄奥多西分庭抗礼,并迫使皇帝当众悔罪。[58]这一事件具有重大意义。一个罗马教会的主教迫使在地上拥有最高权力的人破天荒承认自己有罪。于是,390年奠定了欧洲人抵制皇帝权势的基石,若没有斯多葛—基督教"自然的造反的法权"(jus rebellandi),欧洲的内在历史就无从说起。但是,安布罗斯与祖籍西班牙的狄奥多西皇帝在许多看法上是基本一致的。他们都相信罗马城和罗马帝国的再生[59]与发展要经过一段邪恶掌权的时期。[60]基督徒与异教徒同样全部相信这段"狄奥多西文化振兴时期"特征的宇宙更新程式。[61]

在东方与西方两个精神世界之间起桥梁沟通作用的巨人是圣哲罗姆。[62]他是12世纪到16世纪欧洲人文主义者都奉之为偶像、典范的人物(1516至1520年间,伊拉斯谟在瑞士巴塞尔还编纂哲罗姆的著述)。哲罗姆出生于巴尔干半岛西北岸的达尔玛提亚贵族家庭,十二岁到罗马学习当时盛行的人文主义文化,居住了八年,二十岁时,由教皇莱比利乌施洗,入基督教。随后,他遍访高卢各地,在日耳曼西南部特利埃①住了一个时期,374年时,他又到达了叙利亚沙漠。哲罗姆把漫游与悔罪朝圣旅行结合的做法在欧洲开创了此后一千年的风气。他崇拜友谊和他在学术上喜爱争论都对后世学术界的风尚产生巨大影响。那些喜爱在通信中时而反目时而和好的人文学者们都奉哲罗姆为师。380年,哲罗姆在安提阿被按立

① 特利尔(Trier),现位于德国西南部,建城于公元前16年,为今日德国最古老的城市。

为神职人员。他向一个皈依基督教的犹太信徒学习希伯来文，然后又从师研习《圣经》。在西班牙籍人文主义者教皇达玛苏时，他受命修订《圣经》，并以此名垂后世。他一生的最后三十五年是在犹太的伯利恒修道隐居中度过的。无论在罗马、在君士坦丁堡，还是在叙利亚和巴勒斯坦，他始终是个人文学者。即使是在沙漠中的时候，他还觉得西塞罗(Cicero)比基督更靠近他。[63]

哲罗姆遗留下来的书札有一百二十二件。在这些书信中，他援引的罗马作家有诗人贺拉斯(Horace)、讽刺作家尤维纳利斯①和哲学家卢西安(Lucian)。这批书信是对古代世界后期那个时代的无情评论，哲罗姆对那个时代是既爱又恨。他在《守护童贞》那本小书中把罗马社会的丑恶面拿出来示众，并且借阿米阿努·马赛利努(Ammianus Marcellinus)描绘罗马贵族丑态的文字来形容基督徒贵族的浮华，[64]他嘲弄罗马的教会神职人员是"法利赛人元老院"。当一向保护他的教皇去世之后，他就逃不过被他讥讽的那些人的仇恨了。[65]但他不能回到西方的原因并不在此。哲罗姆描绘的西欧病态其实是西欧正经历着深刻的变化。就哲罗姆来说，他既深受奥利金的影响，也深受基督教—异教文化交融的影响，成为希腊文化影响下的知识分子。这是他与生俱来的文化背景，是他无法摆脱的。

哲罗姆给西方的遗产是在语言学训练方面。在他翻译与编纂的《圣经》中，他致力于阐发《新约》中的希腊化信仰与《旧约》中的希伯来型式的真理，在自传《光照下的命运》(*De Viris Illustribus*)中，他的文风影响西欧文学直到 17 世纪。哲罗姆留给西方的另一项遗产虽不像上述那样明显，却具有同等重要性，这就是倡导教会培养有高贵品德的妇女，由此创立了西方妇女文化的传统。在哲罗姆与贵族妇女鲍拉和犹斯托秋的关系中(他把后者带到伯利恒修道院)，此后教会以圣女是神灵所托付的人，由哲罗姆开其先河。欧洲历史上，奥托(Otto)大帝时代宫廷中的修女、阿伯拉与艾绿绮斯、佩特拉克与劳拉、萨尔的弗朗西斯与香塔的尚妮·弗朗梭婀等，所表现出的虔诚的人文主义及其在 17、18 世纪法国社会中的世俗化支流都可以说是哲罗姆与鲍拉、犹斯托秋的精神后裔。

西方基督教的创立人是非洲人圣奥古斯丁(St. Augustine)。他与哲罗姆都弃绝罗马，但哲罗姆弃绝罗马是由于罗马充斥着罪恶，奥古斯丁离弃罗马却正因他了解罗马的高大地位，依古典传统来看，奥古斯丁的名言："对我来说，一个妇人的

---

① 尤维纳利斯(Juvenal)，生在罗马皇帝多米香(81—96 年在位)、图拉真(98—117 年在位)时代。

泪珠胜过全体罗马人所有的感情。”实在惊世骇俗。[66]奥古斯丁最初对罗马的愤懑很可能由于他出身于游牧的贝贝尔民族，与文明世界格格不入。但是，他后来弃绝罗马则是由于他的心专注于别处，“我只企求了解上帝和灵魂，此外一无所求”。[67]这个思想把古代基督教—异教观念中统一的世界撕裂成两半。虽然他尊崇罗马人的始祖罗慕路斯(Romulus)及其后裔，称许罗马也有出类拔萃的文化巨人，[68]但他不相信君士坦丁皇帝皈依基督教是出于真诚，也怀疑狄奥多西皇帝的文化振兴。他所追随的是基督和一小群人所走的艰难道路，直到世界的尽头。他所相信的是经过筛选的一小批人，在受迫害的漫长黑夜中跋涉，因此他成为11到19世纪以精神解释历史的学派的首要人物。他在398到416年间所著有关三位一体的十五本书成为西方神学的基础。[69]他所阐述上帝与个人、与人类、与世界、与自然以及历史的关系是对东方希腊文化的抨击，奥古斯丁的希腊文知识有限，对他来说，东方是各种造成他思想信仰矛盾及异端的渊薮。

奥古斯丁的精神经历之丰富令人吃惊，这足以解释何以他的思想在此后一千五百年中，对正统派以及不接受官方思想的人都有同样巨大的影响。在此后的基督教各种流派朝各种不同方向发展，都能从奥古斯丁的著述中得到启发，因为他的著作中几乎无所不包；无论是维护理性或维护权威，论自由意志或是最严格的命定论，都在他的著作中有所涉及，奥古斯丁称许异教徒哲学家，尤其是柏拉图和新柏拉图派哲学家(见《上帝之城》第八卷)，他关于神的理论就是以此为依据的；然而他又认为人的智慧是徒劳无益的，人的唯一需要是神的光照与恩惠。他一方面称颂神创造五色缤纷的宇宙万物，显示神的奇妙大能，另一方面又经常为人世间的败坏而苦恼。世界对他来说，既是美丽的花园，又是眼泪的溪谷。人类既是荣耀高贵的，又是罪恶、腐败、怨怒、自我毁灭的一堆(《手册》第二十六节以下)。

奥古斯丁往往把自己的思想、论述放到一定时间范围的局限中去，这位精神上历尽艰辛、遍体鳞伤的牧人在他老年时，在426至427年再殚精竭思，编纂了两卷《再思录》(*Retractationes*)，为自己的著作确立了在历史中的永久地位，也对它们进行订正和自我批评。这部著作为罗马帝国以后的欧洲严格要求思维的精密确切性奠定基础——因此，也是为西欧特别强调的科学精神奠定基础。它也是一部极好的手册，使人从中可以了解奥古斯丁思想的广度。思想力求全面是奥古斯丁思想的特点，也成为奥古斯丁以后直到波舒埃(Bossuet)和伏尔泰(Voltaire)欧洲思想界的一个通则。

到奥古斯丁的时代，一种属地中海西部、罗马式的积极进取的世界观开始形成。它的观念形态是现实主义的人本主义，特别重视密切的社会关系和社会生活中的常识观念，使它能够抗御东方那吞噬一切的精神旋涡，东方那种否定世界，无政府的个人主义和灵性的狂傲在西方遭到拒绝。在西方看来，上帝和它所造的一切是不可分的，都是善的；恶只是"善的缺乏"(defectus boni)，它不是一种实体，[70]上帝在一切之中，上帝给予人大力帮助，以使人得到最后的拯救，那包含着善、美和秩序。宇宙的本性就是归向上帝(这种宗教的和形而上学的秩序反映了当时还存在的罗马帝国的秩序，特别在外省残存更久)。

西欧的本体论，它在根本上的乐观主义和它的探险进取精神，可以说都是奥古斯丁对天地万物的肯定态度带来的回音。尽管曾有九年厕身摩尼教派(Manichaeanism)之中以及面临其他东方思想的经常诱惑，奥古斯丁至终还是战胜了东方思想的包围，肯定世界与物质，认为物质宇宙的基石是健全、完整的，唯独人是不健全和经常处于危险之中；人有各种优异的天赋，却经常倾向邪恶的一方，易于被各种理论、道德观、肉体或权势所引诱，为补救这一点，人要依靠社团的力量。其次，奥古斯丁断定，君士坦丁以后的帝国并不是能寄希望的那个社团，卷入权力斗争混乱轨道中的基督教国家也不是那种能帮助人的社团。奥古斯丁列举了从西蒙·马格努斯(Simon Magus)到贝拉基的八十八种败坏基督教的异端。[71]唯一能抗御这种短期或永恒自杀的社团是基督教会，它的传统与权威是理性、知识与信仰的唯一守护者。[72]"若不是因为罗马教会的劝促，我就不会相信福音。"[73]当时有许多种"福音"：诺斯替教派的福音、半诺斯替异教与基督教参半的福音。几乎可以说，在希腊文化笼罩下的东方世界有多少城市、有多少传授智慧的学校，就有多少种福音。所有这些因人而异的福音中，奥古斯丁不仅辨认出多纳图教派叫嚷宣扬的拯救，还辨认出希腊神学家们高傲自大的智慧说教。[74]

奥古斯丁是拉丁基督教国度中外省民众的代言人，他始终维护着外省民众的信仰和救恩的确切无疑。在他最后与贝拉基的精神搏斗中，他赢得了最大的胜利，也遭到了影响最深远的失败。[75]这场斗争的热潮中，奥古斯丁像是发高烧一样，他的非洲人遗传与摩尼教的影响又重新掀燃起来。他强调人的绝对无能为力，唯有仰赖神的、无从捉摸的恩惠。对方立即从奥古斯丁《对自由的裁定》书中援引他的论述如何自相矛盾。奥古斯丁为拯救自己和他的时代，不顾自己的矛盾与思想冲突，去向教会寻求庇护。他说："教会之外无救恩。"[76]他要求帝国立法，

帮他制止异端,而后在408年又向罗马官长呼吁:“恳请大人不要杀他们。”在他眼中,教会已成为基督的王国,天上的王国(见《上帝之城》第二十卷)。后来,马丁·路德和伊拉斯谟对奥古斯丁虽十分推崇,在这一点上却与他分道扬镳了。在《上帝之城》一书中,奥古斯丁描述教会时说:“教会由公民的自由社团所组成,在基督以前或以后,在以色列人之中和以外,都有人属于这个社团。这许多小群联结一体,‘穿过这个邪恶、灾难的时代……生活于世界的迫害与上帝的恩惠之中’。它日益接近世界对它的最后大迫害,就日益接近世界历史的终了。”[77]对这段话,后人见仁见智,解释不同。中世纪的日耳曼人按照神圣罗马帝国加洛林(Carolingian)王朝的宗教政治传统,把它译作“神的国”。宗教改革以后的天主教则把它解释为“以教皇为元首的教会”,以否定基督徒的其他教派。就奥古斯丁本人来说,则它包含三重否定和三重确认:

(1)它否定基督教帝国,无论是来自犹西比乌主教或其他宫廷神学家、阿里安教派或正统信仰者,无论是东方或西方的说教。[78]

(2)它也否定了以神的国为一个专制国度的东方式看法。在东方,按新柏拉图主义解释,神的光照逐层下达,于是自奥利金到执法者戴奥尼修①都把神的国看成专制集权的国度。

(3)它也否定把现世教会与神的国等同的看法。这是欧洲主教们与信奉阿里安教派的政权斗争时,常容易陷入的自以为是。

奥古斯丁在《上帝之城》中阐述它的正面含义是:

(1)神的朋友,神之城是由神的朋友组成的。

(2)神之城是一个家庭。

(3)神之城是神的子民对教会不断改革更新的努力。[79]

这个神之教会一城市的政治形态是它对古代城镇提供了一种宗教政治的人本主义。在这些城镇里,居民与死去的先辈、圣徒、守护神以及节期崇拜对象联结成为一个社团,它的法制是又一个盖有宗教神圣印记的领域(例如中世纪城市、行业公会和贸易联盟的规章)。这个封闭的社团遵照权威也遵照理性生活。[80]它表现出一种自由、清醒的理性主义,又由其非理性的信仰的潜在结构中不断得到更

---

① 戴奥尼修(Dionysius the Areopagite),6世纪的新柏拉图主义基督教学者,原为异教徒,皈依基督教后,被祝圣为叙利亚主教。在其四篇神学著作(《论神圣诸名》、《奥秘神学》、《天上的等级》、《教会中的等级》)中,把新柏拉图主义、神秘主义变为基督教禁欲主义。

新的力量。这种理性主义既接受它的潜在结构，又同时吸收城市中关于坟墓、圣徒遗物和圣龛的各种迷信，它牢固地奠基于非理性之上，却又抵制各种形式的神秘主义。这种政治人本主义是社会性的，[81]但与我们现在的"社会"含义不同，因为现代欧洲社会是在反对宗教性社会结构之中兴起的（因此，不足为怪，它成为技术人员、组织管理人员和钻营投机分子的虏物）。

奥古斯丁把城市的政治人文主义与修道院的灵性追求结合起来。在他心目中，一个真正的基督徒应当是一个修道士，又是一个祭司、一个牧师、一个教师。修道未必始终虔诚，正是修道士的灵性危机的事例引起他在道义上认为，应当给城镇政治权利。[82]他手订的修道清规可能是为修女制订的，[83]在塔盖斯特（Tagaste）和希波城（Hippo），他作为主教，与神职人员一道过修道院生活，由此奠定了西方修道院的灵性基础和规章制度。就灵性说，它植根于三位一体的圣灵之火，又以清贫、顺服和守贞来反复锤炼。

一部西欧历史可以说就是奥古斯丁那种理性精神、反抗精神、开明精神和灵性追求精神如何挣脱修道院的清规戒律，去拥抱那种无秩序的生气蓬勃（animus inordinatus）带来的自由；教会作为神的子民的自由社团，如何离开古代世界政治人本主义思想的庇护，脱离地中海各民族以城镇为宗教上得救的团体单位，而后又落入新的政治权力（皇帝与教皇）、新的不稳定的社会阶级（王公贵族、资产阶级、无产的知识阶层、工人阶级）控制之下。于是，古代世界后期，使社会分崩离析的各种思想，在奥古斯丁尽量包容一切的思想权威与灵性权威下曾暂时得以维系在一起，又再次瓦解了。曾经强调神恩，反对强调自由意志，战胜了贝拉基的异端的奥古斯丁，就他对后代的思想影响说，却是他的理性精神、反抗精神成为西欧思想史上各种理性主义启蒙运动的先驱。奥古斯丁的一方面接替了奥古斯丁的另一方面，构成了欧洲的思想传统。[84]

第二章　从波伊提乌到埃里金纳(6至9世纪)

4世纪到5世纪初期是西欧思想发展史上的重要时期。当东方在辩论三位一体与基督兼具神人两性这些教义问题时,罗马教皇则在竭力抵制诺斯替教派、阿里安教派和早期拜占庭的极端分子,以维护基督教信仰的奥秘。当时,西欧广大民众与基督教会的主教们是结盟的,由于这种联盟,主教们才有力量对付古代世界遗留下来的两大问题:第一是异端问题;第二是从希腊文化伦理与希腊人的智慧中蕴含的权威观念引申出的否定世俗世界的思想。异端问题反映出教会内部斗争的严重程度;至于希腊文化中的权威观念其实来自古希腊人的城市贵族社会。这个社会的学术文化是用以支撑城邦上层阶级统治的。因此,在希腊文化中把知识和实践经验严格区分,贵族讲文化,平民讲的是实践经验的智慧。当西欧教会与民众结盟,并且希望能够持久时,希腊文化中的权威观念就必须加以改变。在此后几个世纪中,欧洲的新主子们——蛮族的世俗与宗教贵族的新结合,开始注意希腊文化遗产在政治上的用处。

拜占庭势力的西侵和伊斯兰的兴起加速了希腊思想在西欧的传播。拜占庭基督教与伊斯兰十分接近,中世纪前期,西欧的基督教国家无论经济或文化都落后于东方,拜占庭和伊斯兰世界的吸引使西欧基督教国家烦躁不安。西欧未能更加从容地应付东方的挑战,并少用武力,由于西欧内部的困难,西欧对它由古代世界继承下来的基督教—异教神学与哲学还未曾做到重新评价、消化和吸收这一步



工作;它也还未感到需要,或自身有条件去进行"上层世界"统治阶级的文化与"下层世界"里受压制民众的异教文化之间的对话。在一千多年的长时期里,权威与传统就像外科手术中缝合伤口两侧皮肤的线一样,把裂口拉到一起。对西欧来说,幸运的是还未曾与东方教会或伊斯兰教力量迎头相撞。在君士坦丁堡与罗马之间,有一个缓冲地带,正如在古代世界的文化与中世纪前期西欧民间传统之间有个缓冲地带一样。这个缓冲地带就是修道院,它在互相竞争的宗教和阶级之间,起着联系双方的作用。在意大利南部、北非、法国南部、西班牙和不列颠诸岛的修道院都率先发挥了这个重要作用;随后,又发展到法国北部、德意志南部、中部与意大利北部。在所有这些地区的修道院中,不仅包括神职人员组成的僧团、还有经师团(colleges of canons)和各主教区所开设的学校。[1]

意大利的宗教精神和政治上的人文主义是希腊、罗马和意大利半岛古代埃特鲁斯坎民族①兼本地文明的混合物,还加上哥特人、伦巴人、弗兰克人、新希腊人、阿拉伯人的影响。早在罗马帝国没落之前,这地区已经是一个巨大的熔炉。罗马人在胜利之后是宽宏大量的,诗人维吉尔②是凯尔特农民的儿子,诗人贺拉斯③是阿普良一个释奴的儿子。由此开始的胜利者与灭亡者之间的思想互相渗透,对意大利文明的演化起了十分重要的作用。从 5 世纪到 19 世纪,意大利一直受外国人统治。在接受和拒绝外来影响之间,意大利人发展了他们特有的对纯粹的语言、纯粹的理论、纯粹的形式的敏感性,并创立了罗马法、教会法。他们的思想与文化是一种抵抗运动,是一种政治上的"外流"(fuorusciti),是在外表和内心移居国外的一种形式。意大利修道院之所以建立,本是为了对付信奉异教根深蒂固的农民(pagani)、对付日耳曼贵族和外来的与本地格格不入的主教。意大利城镇的兴起也是为了应付日耳曼贵族与主教,这些城镇其实是世俗形式的修道院,它们坚持罗马法和罗马的学术文化,抵制讨厌的蛮族带来的那些不纯洁的语言风俗。在意

---

① 埃特鲁斯坎民族(Etruscans),由公元前 9 世纪在意大利半岛北部、中部兴起的一个民族,到公元前 1 世纪被罗马人消灭。埃特鲁斯坎人吸收克利特文明、希腊文明,成为罗马人继承希腊文明的媒介。

② 维吉尔(Virgil,前 70—前 19),拉丁诗人。由于得到罗马统治者支持,得以潜心写诗,成为当时最著名诗人。主要作品《埃涅伊特》(*Aeneid*)用时十一年完成,系以荷马笔法歌颂传说中的古代罗马。中世纪以维吉尔作为诗人典范,群起仿效。但丁在《神曲》前两部著述中,亦以维吉尔作为自己的向导即缘于此。

③ 贺拉斯(Horace,前 65—前 8),罗马诗人,为奥古斯都忠实支持者与朋友,作品题材广泛,包括政治、伦理、文艺批评等。

大利有文化阶层中习用的一百五十个德国词语,其中没有一个是涉及思想的。[2]

但是,与这种追求纯洁、禁欲与精神上离世独立的倾向同时并存的,还有一种同样强烈的同化的倾向。经过七百年斗争,到12世纪时,意大利人已经把伦巴人、弗兰克人贵族消化了。此后的若干世纪中,日耳曼、法国、英国、西班牙主教们、神学家们、教廷官员学者们都神奇地转化为意大利人文主义者、教廷政客、意大利大学教授和外交官了。

4至6世纪间,在罗马与拜占庭之间已经有往返斡旋的文化使节和政治代理人,他们也要沟通古典文化与蛮族文化;这些人就是罗马后期的修辞学大师。[3]他们引用维吉尔、奥维德①、贺拉斯和《圣经》,来歌颂使罗马经历长期衰颓之后又得到新生的统治者,先是君士坦丁、狄奥多西和斯蒂立柯②,而后歌颂法兰克与哥特君王,又歌颂教皇和罗马城市的执政官。正是这些人文主义者把文艺复兴的所有观念形态介绍给欧洲人。他们发展了中世纪对罪的观念、心灵堕落的观念,并指出罗马国势衰颓,社会公德松弛,但并不是一切都已丧失。基督(或斯蒂立柯,或教皇达马苏斯③)或狄奥多里克(Theodoric)皇帝降世来更新宇宙。[4]在蛮族君王中间插入并统治一个时期之后,罗马将得到新生。这种把古典的和基督教的思想,稀奇古怪地混杂在一起的做法,从诺瓦替安④身上可以看出,他用维吉尔描述的伊特纳火山爆发来形容地狱。[5]他还宣告,通过"文化与社会习俗的再生",天国将降临到地上。[6]文化就指七艺⑤,像地上列国一样,有兴有衰,经过衰落,又走向新生。在意大利学校中,文法、修辞学教师特别重视语言的纯洁性,认为这是文化的唯一保证。同时,他们也肯定弗兰克贵族[7]和日耳曼文法学家从古代世界的坟墓中把文学重新发掘出来。[8]

人们往往容易因为那些异教—基督教知识分子夸夸其谈而认为他们在历史

---

① 奥维德(Ovid,前43—17),拉丁诗人,以写爱欲、流亡悲苦与神话诗为其诗歌主题,语言机智、风格典雅,以是著名。

② 斯蒂立柯(Elavius Stilicho,约360—408),罗马皇帝洪诺留时大将,与西哥特人多次作战,后因被控与西哥特人勾结,被皇帝下令逮捕处决。

③ 达马苏斯(Damasus,约305—384),罗马教皇(366—384年在位),鼓励哲罗姆将《圣经》译成拉丁文,即后来通用的拉丁通俗版。

④ 诺瓦替安(Novatians,约死于258年),3世纪上半叶北非迦太基基督教著名人物。他所创立的教派到4世纪时与多纳图教派合一,但在北非继续活动到6世纪。

⑤ 七艺(Seven Liberal Arts),欧洲中世纪前期学校课程,初级包括文法、修辞、逻辑三门课程,称Trivium;高级包括算术、几何、天文、音乐四门课程称Quadrivium,合称七艺。



上毫无作用，却忽视了他们极力与征服者合作的努力。他们生活的时代中，罗马城镇充满对征服者的恐惧，农村则苦于饥馑连年，[9]大众对生活的失望情绪，在流传迄今的罗马教会公祷书中太斋节期的祷文中还可以体会出来。忘记了这一点就无从理解意大利人文主义传统，无从理解但丁，或再早的中世纪前期改革运动，其中主要人物有如波伊提乌①、卡西奥多鲁斯②、那西亚的本尼狄克③和大格列高利④。这些人在欧洲思想史上的重要地位就足以说明意大利人特别强调它的人文主义传统，有多么重要的历史意义。

这个巨大的改革运动中的重要人物几乎出自同一家族。波伊提乌来自阿尼契(Anicii)一个古老的名门望族。本尼狄克也来自阿尼契家族，格列高利一世的双亲也属于同一族系。卡西奥多鲁斯的祖系资料不多，但我们知道他的祖先是罗马贵族元老，也是名门望族，自5世纪以后参加了罗马历次改革、复兴与反抗哥特人统治的运动。这个突出的家族因素是欧洲文化史上一个基本特点的首次显示。此后从6世纪罗马到18世纪魏玛(Weimar)的多少世纪之中，有的教会或世俗贵族世家、知识分子、人文学者、星象学家、异端思想家家族，像是一串孤立的细胞，在其中却埋藏着文化与灵性的种子。波伊提乌、卡西奥多鲁斯、本尼狄克和大格列高利代表了罗马贵族对当时世界的四种反应方式：有的通过政治活动，有的通过教会，有的建立修道院，有的从事哲学，都是为在意大利土地上谋求政治、宗教、文化思想上的复兴。

波伊提乌的特点是对世界上新权势的极度怀疑。他虽在政权中居高位，却对哥特人政权基本上持反对态度。他是一个有文化教养的基督徒，与此后一千五百年里的许多贵族子弟一样，但他的个性却深受基督教以前和以外的影响。波伊提

① 波伊提乌(Boethius，约480—524)，罗马在东哥特国王狄奥多里克统治时的政治家、哲学家。他致力于用希腊哲学特别是亚里士多德、柏拉图哲学，解释正统基督教教义。他因被诬告叛国，被皇帝处死，在狱中著《哲学的安慰》一书。

② 卡西奥多鲁斯(Cassiodorus，约480—575)，东哥特王狄奥多里克统治意大利时期的政治家，基督教学者、拉丁语著述家。在他汇编的官方文件集《杂著》(*Variae*)中，保存了狄奥多里克皇帝与东哥特人的生活写照。

③ 那西亚的本尼狄克(Benidict of Nursia，约480—547)，意大利修道僧，约529年在卡西诺山创立本尼狄克修会，其手订《本尼狄克修会规章》成为西欧基督教修道会规章蓝本。

④ 大格列高利(Gregory the Great，约540—604)，6世纪末在基督教会处于西欧历史转变时期任教皇十四年，改组教廷，扩大罗马主教在西欧的首席地位，推广本尼狄克修道会，派修道僧到不列颠传教，被尊为拉丁教会四大教父之一。

乌清醒地知道哥特人的统治威胁着古代遗留下来的文化宝藏,这些宝藏是他安身立命之所在。为此,他挺身维护古代文化遗产,采用的方式是大量进行翻译。柏拉图和亚里士多德的全部著作都予以翻译,作为对照,他并没有翻译早期教父的著述。这项选择就足以表明他的古典传统有多深。

他被东哥特王狄奥多里克处死,为他的一生加上悲剧性的华彩。他由于按照罗马传统,维护一个被控与拜占庭皇帝勾结的罗马元老,结果招致了自己的死罪。他接受了这个明显不公道的判决,在监狱中,他写了《哲学的安慰》这部著作。“从爱智慧中得安慰”,他认为,命运(fatum)和神的先见(providentia)是同一回事。[10]神的本性就是善,它由善之中创造了世界,又靠善治理世界。邪恶不是一个实体的存在,因此,不存在一个真正的邪恶。善有善报,恶有恶报,统治宇宙的律法就像铁一样刚硬。人要靠智慧去懂得,命运给人的打击,看似不公,其实是世界按照神意而形成的秩序中的一部分。因此,波伊提乌的思想特点可以说是斯多葛哲学、加上用基督教解释的柏拉图哲学。在此后若干世纪中,《哲学的安慰》一书的发行量仅次于《圣经》和托马斯·阿·堪庇的《效法基督》①。这部书的重要性,有一部分是由于它对“个体的人”(individual)第一次作出可以令人满意的定义:个人是有自然理性的、不可再分割的实体(Persona est naturae rationabilis individua substantia)。但这部书畅销的更深层的原因是由于它反映了此后一千年欧洲知识阶层要求对世界作出一个理性的解释。他们希望有一种对宇宙的解释,既充分依据一个明晰的法则体系,而又能容纳自古以来异教与基督教教父的智慧。

波伊提乌之死使在罗马与他政治上、文化上或血缘上接近的人感到,不能仅仅孤立地表达个人的政治立场。波伊提乌的学生兼朋友卡西奥多鲁斯从波伊提乌之死得出了教训,[11]他在狄奥多里克宫廷中是首席官员,此后东哥特(Gothic)王朝频繁的君王继位变动中,他由于起着承前启后的延续作用,地位得以维持,于是他发挥作用,使东哥特王朝融合到罗马的传统秩序中去。在他看来,狄奥多里克国王的首要使命就是使法律、习俗与文化再次统一起来。在他的名著《杂著》(著于537年)中汇集的书信文件,充分反映了中世纪前期君主的政治与文化措施。狄奥多里克的使命是振兴罗马——对基督教、异教、日耳曼人都是“神圣的罗马城”。哥特人是真正古罗马人的族亲和盟友(Gaeti),因此,哥特人有义务重建罗

① 托马斯·阿·堪庇(Thomas à Kempis,约1379—1471),德国修道僧,多年住在尼德兰的修道院中,以其灵修著作著称于世,通常认为《效法基督》一书是他所作。

马这座“能读能写的城市”(civitas litterarum)。

在东罗马帝国鼓励下,493 年,东哥特王推翻西哥特在意大利统治,东哥特统治意大利后,东罗马在意大利半岛势力不断扩张。552 至 555 年,东罗马皇帝查士丁尼的军队最后推翻了东哥特人在意大利的统治。卡西奥多鲁斯和他的罗马公教贵族亲人们遇到了新的问题。他们对新的统治者应当采取什么态度?他们决定采取的抵制态度是欧洲历史上最重大的事件之一。它使意大利自 6 世纪这样早的时代就拒绝被拜占庭文明同化,而坚持了意大利民族的精神文明。后人往往容易忽视在 6、7、8 世纪时,意大利经常处于被灭亡的边缘。东方正教会在拉韦纳①牢牢地立住了脚跟,东方拜占庭帝国的政治势力也同样强大,在意大利南部的希腊移民区,希腊巴锡尔式修道院、隐居修士、说预言的神人和新柏拉图派文化神学家等都处于希腊影响之下。意大利是靠卡西奥多鲁斯的政治人文主义、本尼狄克的修道院扩张和格列高利一世在法兰西南部、西班牙、英格兰扩张罗马主教的首席地位影响,才得以保持意大利的精神独立。

526 年,查士丁尼开始按拜占庭风格在拉韦纳大兴土木,要把拉韦纳变为查士丁尼的神圣堡垒。[11a] 529 年,查士丁尼关闭了在帝国统治下的最后一所新柏拉图派学校。[12] 他自命是神的代表,是皇帝(教皇)、教会元尊,又是神学家。他剥夺了异教徒、异端分子和犹太人的公民权。作为教会元首,他以诏令规定教会信仰的内容。凡是不承认前四次公会议(尼西亚公会议、第一次君士坦丁堡公会议、以弗所公会议和查尔西顿公会议)的,剥夺其继承遗产权,女子犯异端罪,不得享受嫁妆。[13]

查士丁尼时期,皇权与基督教的结合得到一位有野心的主教马克西米安(Maximian)的协助,再加上高级官员的献策,使神—皇帝提出对西方臣民的要求。这些做法在西欧持续到 12 世纪。526 年,东哥特王狄奥多里克被推翻时,他兴建的皇宫教堂刚完工。查士丁尼这时还未登上东罗马皇位(他在位由 527 至 565 年),便已开始在拉韦纳修建生命大教堂,以显示神的恩宠在东罗马一方。在生命大教堂里,西欧人第一次见到把神圣皇帝与他的宫廷画入教堂壁画。这些图像显示皇帝的权力。绝大多数东方主教自 4、5 世纪便已向皇帝像敬拜。新皇帝登基

---

① 拉韦纳(Ravenna),意大利东北部海港城市。5 世纪时(402—476)西罗马帝国首都,493—526 年间又成为东哥特王国首都,后成为东正教的一个督主教区(Exarchate,584—751)。754 年,日耳曼王丕平三世把它赐予教皇。

后便向每一城市颁发皇帝圣像,这些圣像要在城市广场上树立起来。甚至格列高利一世任教皇时期,罗马教堂里还有皇帝的圣像。[14]

在国事宗教仪礼(state liturgy)中,把天国与地上的王国联成了一体。在拉韦纳教堂中,还用彩石砌画表现这一点。查士丁尼身穿皇家祭黼,手持金杖,金杖顶端小盒中装有圣餐使用的无酵圆薄饼。他的皇后狄奥多拉站在旁边,手持圣杯,内盛变为基督宝血的葡萄酒。在查士丁尼身旁还有《圣经》中的人物亚伯、亚伯拉罕和麦基洗德。皇帝要表明:他是新摩西[15]、大祭司甚至是救世主基督,代表他的臣民向神献祭。这种国事宗教仪礼的含意,首先是上帝的居所——圣殿——降为皇宫的附属建筑,其次是要表明皇帝的神性。查士丁尼皇帝这样做,是得到帝国主教们支持的。[16]这种拜占庭式帝国体制在此后若干世纪内都成为一种标准模式。它很早就显出是一种极权官僚、法官(quaesitors)体制。[17]在这个体制中,主教完全从属于皇帝,但地位高于任何等级的官员。城市行政官员由主教任免。因此,城市既是帝国的行政区域,又是基督教会的主教区。主教要管理城市的建设与修缮,督辖宗教—政治的振兴活动,修筑碉楼、水道、桥梁、仓库与公共浴池。主教还要监管度量衡、司法事务。在城市中,他既是行政长官,又是法官(在拜占庭帝国体制中,城市是唯一的行政单位,修道院仅是天上之城的表象)。拜占庭在西欧的首席发言人是拉韦纳的大主教马克西米安。他主持修建圣阿波利奈尔大教堂以显示拜占庭帝国主教的权力,[18]同时又表明与罗马教会的对抗,因为在初期基督教历史中,阿波利奈尔是使徒彼得的同时代人,既是朋友,又是竞争对手。

拜占庭帝国在宗教信仰上信奉一性论(monophysitism)①,神的代表——皇帝和他手下的主教们——通过宗教政治典制治理全世界。这种宗教政治典制的象征就是教堂在八角形建筑之上有一个圆形拱顶。"八"这个数字是用以表明宇宙的完美,它最初源自诺斯替教派。[19]圆形拱顶表明皇权笼罩一切;提醒民众,神的旨意就是预定他们做皇帝的子民。民众是彩石砌画的原材料,他们被放在什么地方是神意所决定的(圣徒则被认为是天上耶路撒冷城的石块)。帝国的神——皇帝在金色拱顶下的中央登基,表示荣耀的基督已被吸收到皇帝之中。[20]查士丁尼坚持不接受任何一种以苦难为内容的神学。在一个集权政体下、封闭的世界中,经不起有这样一个裂口。

---

① 一性论(monophysitism),主张基督只有神性,在451年查尔西顿公会议被定为异端,但仍盛行于叙利亚、亚美尼亚等东方教会。

与此相对照的是:东哥特王狄奥多里克修建圣马丁教堂,从中表现出寻求与罗马和初期教会的联合。与此相近的是,马克西米安的具有西方头脑的继承人安杰鲁(Angellus),小心地重建圣阿波利奈尔新教堂时,反映了罗马人的长方形教堂(basilica)的建筑观念的罗马风格(Romanita),使它成为政治人文主义的庙堂,欧洲自由民主的第一座庙堂。从5世纪到15世纪,它成为城邦居民的议事厅,也用以选举教皇、主教和城市机构,也是政治演说鼓励的场所。后来的教皇格列高利七世①,14、15世纪佛罗伦萨的政治人文主义活动,萨沃纳罗拉②与马基雅维利③都在圣马丁教堂中活动。在利奥一世④到格列高利一世期间,罗马大教堂是罗马城政府的庇护所。它是全城的代表,但要得到民众的一致支持。民众是包括每一个人的大社团。每一个人的行动都要对全社团负责,全社团则在上帝面前,在光天化日下行事。在大教堂里,无论选举教皇或主教,都要得到民众同意。

另一方面,查士丁尼的帝国之神则独断一切,在拜占庭神学中根本没有个人的地位,血肉之躯的世人完全是无足轻重的,只有他们的灵魂飞升到天庭才算数。这样一种神的观念和人的观念连同查士丁尼想在政治上重新征服背叛了的西欧,[21]都是狄奥多里克手下的大臣所不能接受的。"哥特人的荣耀在于以政治是受托付去治理。"(Gothorum laus est civilitas custodita.)[22]卡西奥多鲁斯虽然知道哥特国王们已不再能维护其政制(这是意大利法制的原型),却仍然拒绝以东方的皇帝来替代哥特国王。他因拒绝为查士丁尼效劳,而退隐到自己建立的修道院中去。由于哥特人已经无力,而拜占庭皇帝又不愿维护罗马文化传统,卡西奥多鲁斯希望在修道院中保存罗马传统的、公民个人的、人文主义文化。在修道院里,修士们每天活动包括祈祷、劳动、读《圣经》和其他世俗书籍。卡西奥多鲁斯的基本哲学思想是:"哲学是对死亡的思考"[23],人的灵魂是有理性的、不朽的,它以肉体为居所,"要警醒思念永恒的、理性的事情"。这是欧洲二元论的开端。

---

① 格列高利七世(Gregory VII,约1021—1085),本尼狄克修会修道僧,1073—1085年任教皇,改革教会法、教廷行政,与日耳曼皇帝争夺主教任命权,由此开始教皇与日耳曼皇帝的二百年战争。

② 萨沃纳罗拉(Savonarola,1452—1498),意大利宗教改革家,反对文艺复兴时期教会与政治中的腐化,1497年被教皇革除出教,次年以异端罪名被绞死并被焚尸。

③ 马基雅维利(Machiavelli,1469—1527),意大利佛罗伦萨政治家,政治理论家,因意大利城邦当时纲纪松弛,主张采取任何手段,建立政治权威,认为统治者的邪恶手段是由民众的邪恶所促成。

④ 利奥一世(Leo I,约400—461),440—461年任教皇,致力于提高罗马主教地位,并曾劝入侵欧洲的匈罗人阿铁拉国王自罗马撤出。

维护这样一种个人劳动、崇尚个人理性的世界,以对抗东方集权主义,也成为那西亚的本尼狄克所致力的任务。[24]罗马的贵族元老把子弟送到本尼狄克创办的修道院来就学。照萨比尼安教皇通谕中所述,7世纪时,在本尼狄克派修道院就学的有四万人。[25]在修道院里,每天敲钟七次,人们根据修道院的钟声来记时,以修道院的土地边界作为镇的面积。修道院的管理机构就决定了本地的各种事务,修道院的劳动分工制度为每人分派了此后的工作。在这些修道院里,修道士成为最早的"欧洲人"。《本尼狄克修会规章》是西欧的第一部宪章。《规章》开始就反对东方修道士那种标榜属灵,到处巡游说预言的做法。本尼狄克是在拜占庭政治权势的包围和一大批东方修道僧到处巡游中建立自己的修道院。西欧是在这样与东方的直接对抗中发展起自我意识的。本尼狄克的修道院就是罗马收缩后退的形式,又是罗马再生净化的表现,重新回到劳动、贞洁、祈祷和听命。

修道院每天从早到晚十分有秩序的活动对欧洲精神文化的影响超过了其后写的几千种书,也超过了中世纪早期本尼狄克修道院内的文化活动的作用(这方面作用有时被夸大了)。这种有规律的、守纪律的活动促进人对地上的一切采取理性主义的态度;它使人"务实",拒绝灵性狂热,也不是为劳动而劳动。做工是一种手段而不是目的,这是它与近代加尔文①教派(Calvinist)开设的济贫工厂不同之处。我们可以把自己的生活拿来分析对比一下:每天八到十六小时刻板的劳动,其余时间就毫无组织地用于吃喝玩乐。与欧洲古代本尼狄克推广的生活方式比较,就正如帕斯卡尔的名言所说:"人的一切毛病都开始于他在自己的房间并不能安静下来。"[26]而本尼狄克修道士们,靠着作息时间的规律化和环境的单纯化,就得以使心灵和肉体都安静下来,使他有精力工作,也有精力享受闲暇。

本尼狄克制订的《规章》是对古典城邦文明的有创造性的筛选。它以古代罗马作为基本模型。在古罗马,笼罩在家庭农业社会上面是无所不包的父系权威,因此,无论在家庭或社会,父权是"大法"。在修道院里,院长(abbot)管理修道院正如罗马贵族、元老、执政长官管理古代城都一样。[27]在重要事务上,院长要听取每个修士,包括最年轻修士的意见,在次等重要的问题上,院长要征求长老意见,但决定在于院长,责任也在院长身上。如果院长独断专行,充耳不听修士们的不满,

---

① 加尔文(John Calvin, 1509—1564),法国神学家,把宗教改革运动引入法国和瑞士,主张《圣经》权威高于教会;圣事虽重要,但不是最主要的;以坚持神预定一切的"预定论"著名。著有《基督教原理》(1536),其思想传播影响荷兰、苏格兰及英格兰清教徒。

照欧洲古传统，下属有权抵制，如中世纪中期一些修道院修士起来夺取修道院的管理权。

格列高利一世目睹他的国人长期遭受外族入侵，在压迫、饥荒、瘟疫、异端思想的混乱中，社会走向崩溃。他说："全欧洲都被蛮族统治着，城市遭到破坏，要隘被夷为平地，外省人口锐减。田地无人耕种，偶像迷信流行，正直信徒被杀，而杀人者却取得了权力。甚至神职人员，本应坐在灰土中悔罪，却也学异教徒的俚俗语言讲话，追求虚浮的荣誉。"[28]一直到19世纪，意大利人文主义者还仿效大格列高利在593至594年所写《对话录》中的笔法来描绘所见的社会、民众。在格列高利的《对话录》中，一再说到的是：日耳曼入侵者是蛮族、异教徒，异端分子；他们是纯正罗马信仰、纯净拉丁语言、道德、文化的仇敌。[29]罗马、意大利民众、罗马教会在民族大迁徙①的几个世纪中所遭受的苦难最后被归结为一个宗教—政治公式，一个单一的世界观。[30]自此以后，狄奥多里克皇帝（他本是异端分子）、修道士、信徒人文主义等政治家有责任从哥特蛮族和外国占领的耻辱、从眼前的暂时苦难、从坏皇帝统治下解放意大利，并引领它重返古代的纯洁。格列高利曾向拜占庭寻求援助，579至586年，他作为教皇贝拉基二世的使节驻在君士坦丁堡。他希望拜占庭皇帝成为"自由人之主"[31]，拜占庭帝国成为每个人的自由的保障。[32]但拜占庭皇帝并不能保障意大利的自由。格列高利在失望之中经过一段内心默想后返回西方。他并不曾与拜占庭断绝关系，但把希望转到意大利自身。他写了那西亚的本尼狄克生平，辑入《对话录》第二卷。若不是格列高利这样做，后人对本尼狄克生平将失去一份重要文献资料。格列高利之所以写本尼狄克生平，为了希望意大利靠自己的力量拯救自己。格列高利一世用罗马教会的富庶的土地收入，组织社会福利设施，赈济苦难中的民众。在此之前，他已捐献了自己的财产，并把他在罗马的皇宫改作修道院。他知道仅这样做是不够的，从长远来看，要想使人民能够生活下去，并维持心灵健康，要使罗马教会保持纯正信仰和神圣传统，就需要与蛮族建立联盟。因此，他致力于向信奉阿里安异端的伦巴人（Lombards）传教，使他们改奉正统基督教信仰；并派传教士到英格兰和日耳曼的撒克逊去。597年，英格兰国王埃赛尔伯特（Ethelbert）率领民众皈依基督教，在坎特伯雷（拉丁名为Dorovernum）举行的圣诞节仪式上，英格兰人离弃了过去出于政治宗教而敬拜的

① 民族大迁徙（The Great Migration），5至7世纪，东方许多民族经巴尔干半岛北部进入欧洲。这一时期被称为"民族大迁徙时期"。

神祇，转而以基督为君王，并尊崇罗马的宗教权威。格列高利采取的这些行动使西方的力量又上升了。英格兰改信基督教导致盎格鲁—爱尔兰传教士到中欧传教，教皇与弗兰克人(Franks)结盟；最后，800年，法兰克帝国查理曼大帝①在罗马由教皇加冕。

此后若干世纪中，教会为这种新的政策要寻找历史根据，八九世纪间，在罗马教廷的拉特兰(Lateran)学院中，发展出著名的“君士坦丁赠礼”(Donation of Constantine)的说法，使教会的上述新方针合法化，并与罗马传统相一致。历史研究使现在的人们知道，5世纪以后，古代的文化、法律、学术在意大利还得以保存下来。传授书写的学校还继续维持着(在维洛那的一所学校遗址，其历史可追溯到6世纪)，著述圣徒传和谱写赞诗也可追溯到古代传统。八九世纪米兰主教还特别鼓励各种著述。[33]在这段历史时期内，罗马成为古典文化传统的保存中心。罗马教会在教皇的拉特兰宫开设的学校自7世纪起十分兴旺，到9世纪时成为加洛林王朝发展音乐文化的基础。

这些学校在保持古代传统文化的同时，还进而把它们转化为神圣的救赎的公式。这些公式是按罗马教会的原则来表述的：新事物往往没有真正的价值，救恩不可能来自蛮族，每个革新者就是一个异端分子、叛逆分子、野蛮人。就像16世纪马丁·路德的时代，罗马对这个德国异端分子的反应一模一样。7、8、9世纪时，贵族、经院学者、神学家怎样反对变革，他们在16世纪的继承人也同样反对变革。早期罗马的学校把希望完全寄托于重新发现“古代”，“更新学术”，恢复古罗马的淳朴习俗、语言、法律以至全部秩序(ordo)；总之，罗马运行的圆轨(orbis Romanus)就是救恩的全部领域。这种类型的古典思想，其中没有发展的观念。它看不到罗马教皇与西方蛮族几个世纪的结盟所带来的变化。西罗马在蛮族入侵下灭亡，造成与东罗马帝国在政治关系上破裂，此后双方的处境就全然不同了。而后来的罗马教会却不会运用历史的眼光去看问题。所有这些特点就构成罗马教会的主要经络，罗马教会死板地坚持保守的古典传统，至少有一部分原因在于此。

中世纪前期，这种由教皇发动的罗马教会向后看的改革产生了另一种同样重

① 查理曼大帝(Charlemagne the Great，约742—814)，法兰克国王(768—814年在位)，而后成为神圣罗马帝国皇帝(800—814)，统治西欧从北海到地中海、西至比利牛斯山与大西洋的广大地区，在行政、司法、教会方面进行改革，并发展宫廷文化。晚年时，面临北欧维金人与阿拉伯人的不断入侵。死后，帝国分裂。

要的后果。它既使罗马主教和他的信徒在信仰上结成历史性的联盟,又使教会、人文主义和修道院内的改革运动联结起来。这些不同的力量得以联合,完全是由于中世纪前期的历史条件所造成。正是由于这些情况,才使经院哲学作为罗马式市民的人文主义集权思想体系得以兴起,并在思想界占优势。也是这些情况构成后来14到18世纪西方人文主义的洪流与罗马教会联盟的基础;双方又都同样坚决地拒绝接受东方或德国的宗教改革。真正的法律、秩序、文化、人性和救恩只能求之于圣城罗马。4至5世纪修建的罗马式、君士坦丁式的长方形教堂正是通过建筑和彩石砌画表达天上的耶路撒冷与地上永久的罗马城之间的一体化。在罗马城墙之内的罗马世界之中[34],罗马主教以全城之主、国王、救主基督代牧和上帝代表的身份实行统治。直到中世纪前期,罗马教廷还以鼓励艺术、维修罗马城、保护教会的艺术珍藏和圣徒遗物作为它的一项重要职责。[35]维修罗马城就是文化复兴:只要翻阅一下《教皇通翰》(*Liber Pontificalis*)就可以知道,教皇们是把重建罗马城作为更新世界的工程来看待的。教皇利奥一世(440—461年在位)就是以罗马城遭到汪达尔人①洗劫之后,进行重修而名垂后世的。[36]每一个教皇的政绩中都要包括:增添了什么新的教会珍藏、圣物,维修圣徒墓、重建古代教堂和重修罗马城等项。

历代教皇的精神振兴运动都以教会与罗马贵族世家的联盟作为前提。这个传统可以追溯到1世纪。圣彼得大教堂中的主教座椅是罗马帝国时代,一位罗马元老出门时所坐的轿椅。[37]1世纪末期罗马元老哥尼流·普登斯(Cornelius Pudens)的府第曾经保护了许多初期基督徒,正如同16世纪以后,不从国教的基督徒常常在一些贵族的官邸城堡中得到庇护一样。圣彼得大教堂的主教座椅或许就是哥尼流·普登斯的亦未可知。基督教会与罗马贵族的联盟有许多事实足以证明。罗马的许多大教堂都是在贵族家业的地界之内修建的,而且看来最初是贵族产业的一部分。[38]此外,还有一尊著名的彼得雕像,就是把他塑成一个罗马元老。从墓葬的安排中也可看出这一点。迟至390年,当时基督教已成为罗马帝国国教,在圣彼得大教堂周围地段中还有异教的祭坛和异教徒的坟墓。[39]圣彼得教堂从4世纪直到846年被毁于阿拉伯人,这段时期可以说是它的黄金时代。它在此期间的历史充分反映了教会与贵族之间的密切关系。仅以教堂内部装饰来说,就

① 汪达尔人(Vandals),源自波罗的海南岸的东日耳曼族一支,5世纪初叶席卷高卢、西班牙,而后征服西北非,455年洗劫罗马城。西方历史上把洗劫掳掠而后破坏一切称作汪达尔主义。

是超出现代人想象的:布满金银钻石,在一百盏大灯的光辉中,丝织的帷幕闪烁发光,使蛮族看得发呆。它作为基督而后是彼得,而后是君士坦丁大帝的家宅(教堂后部半圆形后殿的彩石砌画就表达了这一点),正说明罗马教会的新世界观。在君士坦丁的小教堂的砌石画周围,教会向信徒宣告它是:公义之座、信心之家、品德之宫,是虔敬与万有的集成(Justitiae sedes, fidei domus aula pudoris. Haec est quam cernis pietas quam possidet omnis.)。[40]教会既是神圣的宇宙与地上典制的座位,又是保持信仰和救恩的殿堂,罗马品德的宫室,教会是一切。如果是一个虔诚的信徒,他就会在这里领悟到教会的真谛。从4世纪以后,历届教皇不断维修这座教堂,甚至蛮族入侵的可怕年代中,对这座教堂也不能不尊敬。无论东哥特国王、法兰克人、盎格鲁撒克逊人,都被吸引到罗马来。当846年阿拉伯人威胁到罗马时,伦巴人、法兰克人、盎格鲁撒克逊人都涌入罗马来保卫圣彼得教堂。[41]罗马贵族更是和教皇同心维护这座有象征意义的教堂。

在这种振兴文化的努力中,还包含的一项内容,就是在重建学校中"科学的重生"。[42]历届教皇的传记中都要提到他们是有文化的人。[43]若不是这样,他们又怎能抵御蛮族?保卫信仰与神圣的古代文化呢?9世纪中叶,一名教会的副主祭约翰为教皇约翰八世撰写《大格列高利生平》(即格列高利一世)其中极力渲染教皇重振基督教和罗马古代文化,[44]并在蛮族入侵时保卫教会与罗马文化。这部《生平》是为了表明:罗马文化的地位高于加洛林王朝的文化复兴。唯有罗马才是文化的真正摇篮。法兰西只是蠢人和蛮族的国土,那些蛮族的手碰到什么,就弄坏什么。查理曼把罗马文化的光明带到法兰西,只是因为他得到了教皇的指点。法兰克人若真想举止有度,唯一的办法是回到纯正信仰、思想与文化的源头——罗马——来。

教皇与意大利人文主义者还一致认为需要恢复全部罗马城。归根结底在地上,唯一神圣的古代遗迹就是罗马的每日生活。过去的异教神庙里,已经改奉基督教圣徒。10世纪时的一位人文主义者尤金尼乌·吴格里乌(Eugenius Vulgarius)运用斯多葛派对事物的看法,认为事物都是在周而复始中更新,来称颂教皇塞尔吉乌斯三世(Sergius Ⅲ)为"世界的荣耀"(gloria mundi)、"复兴的根源"(causarum reparator)。[45]把罗马看做上帝之城,也成为本尼狄克派修道院的特色。教皇保护、改革修道院,修道院则成为教皇战斗时的有力支柱。10世纪初,在法兰西东部克鲁尼(Cluny)修道院兴起对本尼狄克派修道院的改革运动。在克鲁尼修建的教堂,其建筑也要仿照4世纪罗马君士坦丁时期的长方形教堂,因为4世纪的教会

在一切方面都被看做典范。也是同样的道理，11 世纪时，教皇格列高利七世因推进卡西诺山本尼狄克修道总院的更新运动而被称为罗慕路斯①与奥古斯都。罗马教会的枢机主教团就是罗马元老院的复活，改革修道院，重振教会纲纪，改革教会，振兴学术文化，被看做是一桩大事。

但是，当罗马教皇想在没有这个历史传统的地区扩大影响时，他势所必然地遇到新问题。在法兰西南部、西班牙和不列颠诸岛，教皇不得不进行长达 4 世纪之久的斗争，而后罗马文化、奥古斯丁神学思想和本尼狄克修道院的纪律精神才逐渐战胜强大的当地文化思想力量，其中有各民族原有的传统、希腊文化（在西班牙城市和法兰西南部）、非洲文化、东方小亚细亚修道僧和希腊属灵派神学家。[46]这些力量由于汪达尔人、阿拉伯人和拜占庭军队驱赶民众，在他们到达之前惊慌逃难，而把各种文化混杂在一起。从这个混杂的社会里，在西班牙已显示出极端保守主义的端倪，在法兰西南部则是自由思想的温床，在英格兰则是贝拉基异端那种强调人的作用的冷静态度。总之，今日这些国家的精神面貌特点，无一不是自那时候便已初现端倪的。

奥古斯丁生前的最后一场战斗，反对贝拉基异端，反映了当时西方世界的精神状态。贝拉基是一个不列颠修道僧，原名摩尔根（[Morgan]拉丁文称贝拉基[Pelagius]），可能原是爱尔兰人，他在 5 世纪初往返意大利和不列颠教会之间，以学识渊博谨守道德驰名当时。412 年，因同族贵妇人德米特利乌（Demetrias）入修道院。贝拉基从非洲写信给她，阐述自己的哲学思想：[47]人性基本是善的，人能靠自己的力量去行善；异教哲学家中不乏品德高尚的人，说明德行良善的生活不是只有基督徒或靠基督教信仰才能做到的。这正是从前罗马贵族世家的一贯看法，贝拉基就成为他们的代言人。贝拉基还认为，人的意志是完全自由的："在人的灵魂里有一种天生的圣洁，它坐在灵魂城堡的顶端，自由地判断善恶。""神造人统治万物，人通过理性与智力能认识神，即使在神面前，我作为人，也是完全自由的。""我不是服从神，而是同意他。我跟从他是出于我的决志，不是因为我必须如此。"善只能发自人的内心。信仰也只能出于人的自愿，由于善良和信仰都来自人的意志，因此人要锻炼自己，正确运用意志，妥善行事，人应当学会宽容，蔑视死亡，经常省察自己的思想，因为思想是生命的源头，又是"犯罪的由来"。欧洲的第一套

① 罗慕路斯（Romulus），罗马民族传说中的民族始祖，婴儿时由母狼喂奶长大，后由牧人抚养成人。传说罗马城是由罗慕路斯于公元前 753 年始建的。

“灵性操练”来自贝拉基的思想体系，其中既有古代人的智慧，又结合了西欧贵族间流行的自我意识。贝拉基在他的《〈罗马人书〉注释》一书中认为，严格说来，不存在原罪。世人有跟从亚当犯罪或追随基督的自由。罪不是人与生俱来的天性，它在人灵魂中只是“一个客人，陌生人里面的一个陌生人”。

贝拉基把罗马社会中广大阶层和西地中海希腊城邦文化中人们的思想公开说了出来，它也适合5至12世纪间新来到这个地区各民族的自然、人间世式的原始自我意识。这些民族有些刚跨入基督教门槛，至于过基督徒生活和用基督教思想去认识世界还是后来的事。因此，贝拉基的思想得到许多人的同情支持。尽管奥古斯丁和非洲基督徒立即成为他的死对头，在东方教会内，耶路撒冷主教约翰却成为他的保护人。他的明晰的伦理观念也对祖籍希腊的教皇索西穆斯(Zosimus)产生巨大的影响。只是由于皇帝和来自非洲的压力，迫使教皇不得不谴责贝拉基，而这一举动却遭到教会内强烈的反对，以东方教会阿奎莱亚牧首(Aquileia Patriarch)为首的许多主教，随后意大利南部的十八名主教都明确站在贝拉基一边。

尽管由于奥古斯丁的努力，贝拉基的神学思想在意大利被压下去，但在东方，在法兰西南部、西班牙、不列颠和爱尔兰，它却迅速传播。在法兰西南部，奥古斯丁主义与温和的贝拉基主义进行了一百五十年斗争。在法兰西南部马赛的希腊城镇附近，圣维克多修道院院长卡西安①和他的修道僧们，还有雷朗修道院院长法奥斯图斯(Faustus of Lérins)成为所谓“半贝拉基派”的发言人。东方的修道僧和所有曾受东方教会神学思想熏陶的人都不接受奥古斯丁为反对贝拉基而提出的“神的恩惠”的说法，整个法兰西的教会都陷于分裂。斗争的中心是在法兰西南部修道院的摇篮雷朗(Lérins)。在那里，奥古斯丁派、东方属灵派、希腊文化和本地民间文化思潮都混杂在一起。幸亏有阿勒斯主教凯撒利乌斯(Caesarius)的调解，在6世纪40年代时，半贝拉基派与温和的奥古斯丁派达成妥协。妥协的方案是由雷朗修道院的文森特(Vincent of Lérins)提出的：“罗马教会应执守为各地教会普遍接受的信仰，这才能成有普遍性的公教会。”自此，公教主义(Catholicism)成为罗马世界，包括教廷与修道院都在内，跨越时空的民主集权的信仰。可笑的是，文森特从一个半贝拉基派攻击奥古斯丁的小册中得到的启发，他认为奥古斯丁既是公

① 卡西安(St. Victor Cassian，约360—432)，起初在埃及沙漠中修道，后到西欧推动建立修道院。他的著述影响本尼狄克制订修道院规章。

教世界的革新者，又搅乱了公教世界的和平与正统秩序。[48]它反映了在西欧内部的矛盾，造成极不稳定的局势。

直到阿尔比派异端在法兰西南部兴起，导致二十年战争①之前，西班牙与法兰西南部在宗教上十分接近，罗马帝国晚期在外省盛行的希腊文化，在西班牙与法兰西南部有强大影响。中世纪前期，两国都处于奥古斯丁与本尼狄克教义思想影响之下；与此同时，从东方移民来的修道僧贝锡尔、卡西安等把东方强调灵性的修道风气传入西欧，[49]西班牙成为他们的大本营。一批一批的异端分子都到西班牙寻求庇护，以致意大利人讥笑西班牙人说："西班牙人这个词的意思就是异端分子。"贝拉基主义只是一长串因异端引起悲剧性冲突的开始。西班牙比罗马帝国的其他行省更相信"罗马帝国的无上权势"(imperium)。[50]当罗马皇帝奥古斯都自封为神时，西班牙首先为他修筑祭坛，也首先敬拜殉道圣徒，这是当时罗马帝国为鼓吹爱国而提倡的。西班牙曾向罗马帝国贡献了一批出色的知识分子，包括：塞内加②、卢西安③等，还有后来成为罗马帝国皇帝的图拉真④、哈德良⑤、狄奥多西⑥；中世纪前期又有教皇达马苏斯、诗人普鲁登修⑦、历史学家奥罗修斯⑧和塞维尔的伊西多尔⑨。在最初5世纪中，罗马帝国和教会的许多人才都来自西班牙。

---

① 二十年战争，指阿尔比派战争(Albigensian Wars，1209—1229)，阿尔比派市民不承认基督神性，教皇英诺森三世发动十字军讨伐，导致法兰西内战，将法兰西南部富庶地区大部破坏。

② 塞内加(Seneca，约前4—65)，罗马政治家、斯多葛派哲学家。曾任罗马皇帝尼禄的教师，尼禄登皇位后任顾问，后因被控参与反尼禄阴谋，被迫自杀。

③ 卢西安(Lucian，120—180)，希腊讽刺作家，著有《神的对话》、《冥间的对话》等。

④ 图拉真(Trajan，53—117)，罗马皇帝(98—117年在位)，以战功和有力统治名垂后世。

⑤ 哈德良(Hadrian，76—138)，罗马皇帝(117—138年在位)，改变前朝皇帝图拉真谋求在亚洲扩张版图的方针，致力巩固边陲，在帝国内部进行行政、司法、军事改革，推广罗马风俗文化，修建罗马式公共建筑。

⑥ 狄奥多西(Theodosius，约346—395)，罗马皇帝(379—395年在位)。于380年树立罗马公教会为帝国国教，谴责阿里安教派和异教。381年召开君士坦丁堡公会议。他死后，罗马帝国即分裂为东部西部两个帝国。

⑦ 普鲁登修(Prudentius，348—约410)，西班牙出生的拉丁诗人，写作基督教诗歌。

⑧ 奥罗修斯(Orosius，5世纪前半叶)，西班牙基督教神学家历史学家。奥古斯丁弟子，所著历史在中世纪欧洲十分流行。

⑨ 塞维尔的伊西多尔(Isidore of Seville，约560—636)，西班牙学者、主教，他的名著《词源学》，为古典学术在中世纪欧洲的传播起了巨大作用。

另一方面，西欧第一个被政府处死的异端分子普里西利安①(385年死于日耳曼西南部特利埃)也是西班牙人，普里西利安的思想是在修辞学家埃尔庇迪乌与贵族妇女阿格佩影响下形成的。后两人的思想又是出自东方的影响。因此，普里西利安成为一个热衷的二元论者。他的学说在西班牙和法兰西南部受希腊文化熏染的知识分子中迅速传播。它把物质、婚姻与男女之情都看做是魔鬼的作为。它否认肉体复活而主张一种属灵的理性主义，与阿里安异端②的理论相近，因此原来就有群众基础。结果，西班牙分裂为信奉阿里安教派的哥特人和信奉公教会的各宗派。这种分裂局面直继续到590年。在长期反异端斗争中，西班牙正统教会开始兴起。诗人普鲁登修的名作就是描述善与恶怎样争夺对人的控制(在基督教对人的理论的人类学中，这种观点一直延续到16世纪)，它也是针对普里西利安派而写的。在罗马公教会中的《阿塔那修信经》，很可能也是根据5世纪西班牙反普里西利安神学而写成的。561年，在布拉加举行的教区会议上把普里西利安的学说定为异端。但继此之后不久，西班牙的精神领域就又被一轮新的斗争所震撼了。

7世纪初叶，西班牙主教塞维尔的伊西多尔发表他研究文法、历史、自然科学和《圣经》的著作，这是西欧第一部百科全书。他的父亲是在帝国行省的罗马人，母亲大概是信奉阿里安派的哥特妇女。伊西多尔试图把古代地中海的民俗传说与日耳曼人的民俗传说结合起来。在他的《词源学》中，汇集了《圣经》中许多比喻和流传的成语，以求对每一个事物都有一个贴切的名字。“他把名词和含意、思想和实质、为帮助记忆的知识和给灵魂的安慰，统统结合起来了。”[51]伊西多尔的著作传入西欧北部的过程中，卡洛林王朝的人文主义及其主要学者阿尔昆③都起了重要作用。向日耳曼各族传教的卜尼法斯④[52]在殉道而死时把伊西多尔的著作放在胸前作为盾牌。[53]

① 普里西利安(Priscillian，死于385年)，西班牙主教。他的神学思想被指控有摩尼教与诺斯替派异端，被皇帝麦克西姆斯下令处死，由此开创了基督教国家对异端分子判处死刑的第一例。

② 阿里安异端(Arianism)，4世纪在北非基督教会内兴起的一个教派，领导人阿里安，否认基督的神性；基督以其人性而成救世主，适应下层民众宗教需要，由北非传播到东方，又为哥特蛮族所接受。323年，阿里安以异端罪被革除出教，争论发展成政治对抗。

③ 阿尔昆(Alcuin，约755—804)，英格兰学者、神学家，应查理曼大帝邀赴阿痕皇宫，推进神圣罗马帝国文化教育，晚年任都尔修道院院长。

④ 卜尼法斯(Boniface，约675—754)，英格兰修道僧、传教士。向日耳曼传教，建立教会被称为“日耳曼的使徒”。

塞维尔的伊西多尔为他以后的时代提供了重要的灵感。他把精力用于研究语词的魅力,很适合卡洛林王朝人文主义者的思想与爱好。他们也关注词语、公式、书籍和图像。这种特殊兴趣对欧洲人的思想方式起决定作用,直到12、13世纪。当时,书是珍贵、神圣的。它是国王、教皇颁赐的礼物,或给修道院的馈赠。这就无怪书的装帧要用金银装饰了。古籍第一页第一个字母的绘画装饰融合了日耳曼人、凯尔特人和古代东方的图案,正是为了表明用它解开书中的神圣内容,这字词象征着一个神圣的公式,足以概括全书的内容。

经过四百年争战,法兰克人征服了今天我们所称的西欧。查理曼帝国代表了它的顶峰、分水岭和在发展中的危机,查理曼企图把他所征服的各民族在精神上连成一片,唯一的办法就是使所有的臣民都接受他的卡洛林王朝帝国教会。学术界曾热烈讨论的卡洛林王朝"教育与文化立法"也是查理曼大帝这种努力中的重要部分。查理曼创立学院并不像后代人文主义者想象的是为了学术本身,而是为了使被统治的阿里安教派信徒、异教徒或形式上接受正统基督教信仰的国家都归顺一个神一王,基督和基督在地上的代表查理曼。为达到这个目的,崇拜、弥撒、罗马公祷书、帝国教会使用的拉丁语言,哲学和各科知识(sapientia)都是工具。卡洛林朝的人文主义用"哲学和各科知识"这个概念把诗人、哲学家、自然科学家和《圣经》学者、基督教教父都包括在内了。他们的思想被认为与神圣的法律条款同样确实无误。聚集在查理曼宫廷中的意大利、西班牙、爱尔兰、英格兰基督教学者们通过小心引证古代权威的论述,逐渐发展出一套政治理论。这个理论是为查理曼用以维护他的政权,抵制罗马或君士坦丁堡的干预或异端思想。查理曼对这些为他效劳的外国学者厚予赏赐,既给职衔又封土地、修道院。但这些外国移民就像十七八世纪在德皇腓特烈大帝宫廷中的法国哲学家、俄国彼得大帝与凯瑟琳女皇宫廷中的西方人一样,始终是外国人。他们的思想不可能生根,因为他们与当地人民大众的思想文化没有血肉相连的关系。

799年,查理曼在为他写的赞歌中被称颂为:"欧洲崇拜的顶峰。"[54]查理曼建立了欧洲的新秩序,这个新秩序的支柱就是他罗致来的那批各国学者。在他们中间有大体的分工:盎格鲁·撒克逊人致力于驯服被统治的各族人民;西班牙人则用以与拜占庭作斗争,从英格兰约克的经院中召来的阿尔昆则继卜尼法斯之后,建立加洛林王朝帝国教会的思想礼仪,既是为了侍奉上帝,也是为了侍奉君王领主。查理曼不喜欢自由行动、标榜属灵的个人传教士,也不喜欢带有东方属灵气

息的爱尔兰"修道院主教",更不愿看到基督教内高卢—罗马、凯尔特—日耳曼等各立门户的教会。他欣赏的是跟随阿尔昆到来的一批英国人,他们是有才能的组织家,又是精明的政客。

在此之前的两个世纪中,盎格鲁撒克逊人多半在罗马与雷朗的奥古斯丁与本尼狄克派经学院中受训练。他们战胜了强大的爱尔兰修道院文化。这个胜利具有重要的意义,不仅因为6至8世纪爱尔兰在学术文化上有极高水平,[55]还因为爱尔兰的民族文化与修道院学校是紧密结为一体的。爱尔兰修道士是异教诗人的后嗣,他们把自己的基督教文化与祖辈的凯尔特①文化交融在一起,撰写自己的史诗《坦·博·库阿涅》(*Tain Bo Cualgne*)[56]。有如12世纪时卡洛林世界编纂的《尼伯龙根之歌》一样,它反映了当时修道院作为政府治理机构的重要性。出面创办修道院的显贵从自己本族中选人担任修道院院长,修道院院长在本地区就执行主教和法官的职权。爱尔兰传教士科伦班②属下的凯尔特族修道僧的追求属灵是从东方演化来的。他们很快就向法兰西、弗兰德斯、日耳曼西南部和意大利北部传播,而成为中欧修道院的种子,在当地的民间文化中深深扎根。在此后一千年中,宗教改革家、人文主义者和灵性主义者都因这种凯尔特修道院文化的顽梗而愤怒。卡洛林王朝的政府在这些地区,若不是派出自己的人去担任主教或修道院长,便完全无法控制。于是阿尔昆带来的一批英格兰修道士便应运被派到各地,控制各主教区和修道院。他们本是宫廷学院中的学士,[57]于是也就把"艺术与科学的再生",神圣文献的纯洁化,修订教会的信仰、礼仪、吟诵调,改革修道院,重建凋零的教会都一齐带到各地。这个做法就成为《教皇书翰》中所称的文化振兴的公式。

查理曼得到这样一批忠实的追随者,就能在服事天主名义下,对各种书籍中的错谬进行战斗。[58]罗马有责任提供正确无误的教会文献,包括圣经、教会法规、本尼狄克制订的修道院规章、教父③著述、拉丁语法、教堂建筑规定等。查理曼以

---

① 凯尔特(Celt),欧洲古代民族之一,约于公元前1500年兴起于日耳曼西南部,公元前7世纪抵达西班牙北部及不列颠诸岛。此后遍及意大利北部、波希米亚、匈牙利,公元前3世纪抵达小亚细亚。后为罗马人及日耳曼蛮族征服融合,只剩不列塔尼与不列颠岛屿西部仍保留凯尔特文化传统。

② 科伦班(Columbanus,521—597),爱尔兰传教士,在苏格兰北部爱欧纳建立修道僧团,后到欧洲大陆各地传教。

③ 教父(Church Fathers),1至5世纪基督教神学家,其著述有助于澄清教会信仰,被后世尊称为教父。



维护纯洁的信仰和语言、心灵虔诚和各科知识的再兴为己任，以为他能取缔各种与帝国教会不一致的民间文化和异端思想。但他面临着来自西班牙的移民，其中有两种对立又相互关联的倾向：一方面传播各种接近于异端的思想，另一方面又支持查理曼反对拜占庭势力。[59]这些西班牙人以奥尔良的狄奥多夫①为首，成为一批宝贵的宫廷神学家，他们的著述成为西部帝国的正统立场，用以论断东方的异端分子。

在东方，拜占庭帝国被圣像争论纠缠了一百年之久，甚至动摇了国本。726年后，皇帝利奥三世谴责"拜图像是偶像崇拜"，显示出奥利金和东方重灵性的理智主义(spiritual intellectualism)似乎压倒了一切。在政治方面，这有助于与新兴的伊斯兰在政治、宗教与文化上相协调。伊斯兰兴起的最初几个世纪里，拜占庭皇帝与伊斯兰势力的关系良好。拜占庭皇帝狄奥斐卢斯(Theophilos)尊崇阿拉伯—希腊文化只是这方面的一个代表。在伊斯兰世界那一边，对拜占庭的政制、社会文化、宫廷艺术也十分羡慕，这种情况从西班牙到巴格达都无二致；穆斯林对拜占庭加以嘲笑的唯一之点就是民众拜圣像、圣徒像这种普遍的迷信、崇拜偶像。对拜占庭帝国来说，不得不考虑，如能破除圣像崇拜，将是与狂热神信仰的伊斯兰教在政治上、宗教上和好的一种姿态。拜占庭神学家们想出的办法是区别"崇拜图像"和"尊敬图像"，前者应予谴责，后者则可以宽容。他们为在神学上寻找支持，就以基督教信仰中的创世与道成肉身之间的区别来比拟，认为图像与它所代表的实体是有区别的。787年，东西方基督教会共同承认的最后一次教会会议在尼西亚举行，会上通过的一项决议是：凡破坏圣像即异端。[60]于是，查理曼宫廷中那批西班牙移民的机会来到了。

西班牙人深受伊斯兰信仰与东方灵性主义的熏染。他们强烈反对拜占庭的谬误。查理曼发出《卡洛林书翰》，反对787年的尼西亚会议决议，谴责拜占庭犯了拜物迷信，与异教一样。"只能敬拜神，荣耀神，这是《圣经》号角的声音。"[61]这个论断来自狄奥多夫。这也正是《古兰经》的要旨。它还有一层政治含义，查理曼不能容忍在他的帝国内出现歧异。正如地上只能有一个皇帝，天上也只能有一个神，基督是在神之内的。神要求人服事他，必须照严格的教导和严格控制的崇拜。查理曼对崇拜各式各样的圣徒持怀疑的态度，认为这些往往是与各部落、氏族、家

① 奥尔良的狄奥多夫(Theodolf of Orleans)，查理曼大帝宫廷学院中理论家之一。

族联在一起的，这在被卡洛林王朝推翻的墨洛温王朝①时期，在高卢曾十分流行，[62]在被他征服的其他民族中也十分流行。因此，查理曼对崇拜他钦选以外的任何圣徒，都不满意，这是查理曼的著名的理性主义。

查理曼一心效法的是君士坦丁大帝。他修建大教堂时，要求以拉韦纳、君士坦丁堡、耶路撒冷和罗马的大教堂为蓝本，这足以说明，他对自己的历史地位如何看待。[63]在他宫廷里的那批神学家们，为皇帝的这番雄心已作了二十年的准备。794年，在法兰克福举行的“正统公会议”谴责东罗马皇帝企图“与上帝一同统治”全地，并把自己看做是“神圣的”。[64]当卡洛林王朝自身越来越像拜占庭时，这种攻击也愈益猛烈。

西班牙移民对卡洛林帝国的渗透还有另一方面，它与上述的标榜正统信仰是相关联的，我们可以称之为西班牙式的“过继理论”(adoptionism)。它也同样来自阿里安教派、东方思想、伊斯兰影响再加上卡洛林王朝宫廷神学家的一位神论②和半一性论(Quasi-Monophysitism)，认为基督是神，不是人。查理曼制订的卡洛林王朝的基督教信仰，只讲基督是王(Rex Christus)，统治全地，它不讲基督受难，也不提人民大众和他们蒙受的苦难。阿尔昆讲基督教信仰时坦率地宣称：“这是讲刀剑的道理。”这种异端先前在西班牙便已出现过，而且形式上更加突出。它引起西班牙托莱多主教艾理潘③与米盖修(Migetius)的激烈冲突。米盖修以“圣经”来解释三位一体，说大卫王就是神的肉身，耶稣是圣子，保罗即圣灵，这种说法与后来菲奥雷的约阿金④的说法相近。艾理潘则宣称，基督的人性并不能算作神，只是被神接纳，乌格尔主教菲力克斯支持艾理潘，主张神接纳基督这个人是建立一种法律上的主仆关系。12世纪时神圣罗马帝国班堡主教埃伯哈德(Eberhard of Bamberg)也持同样的主张。两人都强调神绝对超越于世界。菲力克斯与埃伯哈德不同之处在于他强调世人被神召唤去做信徒。世人像基督一样已被神接纳为儿子，因此得以像基督一样享受神的恩惠，而埃伯哈德则反对这一点。这个争论

① 墨洛温王朝(Merovingian)，448—751年的法兰克王朝，统治当时的高卢和日耳曼西南部，后为卡洛林王朝取代。

② 一位神论(Unitarianism)，基督教新教的一派，不相信正统基督教的圣父、圣子、圣灵三位一体理论，坚持认为神只有一位。16世纪末在波兰兴起，17、18世纪传入英美，主张理性和宗教宽容。

③ 艾理潘(Elipand)，为托莱多(Toledo)主教。

④ 菲奥雷的约阿基姆(Joachim of Flora，约1130—1202)，意大利神秘主义修士，著《末世阐释》，以神秘主义解释历史，在13、14世纪欧洲颇具影响。

扩展到罗马教廷和查理曼的宫廷都卷入了。792年，菲力克斯被判处异端，他逃亡到阿拉伯人统治的西班牙，可能到了托莱多地方(当时西班牙被阿拉伯人统治的地区与基督教国家之间，并不像后人想象的那样绝不来往，不仅人员可以互相往来，在神学和宗教思想上也是互相交流的)，由于几位主教的干预，这件事引起查理曼的过问。793至794年间，查理曼以帝国教会“会外主教”(external bishop)身份审理此案，结果菲力克斯再次被判有罪，而这次又有里昂主教莱德拉(Leidrad of Lyons)为他说情。最后，菲力克斯向阿尔昆认罪后，被交给莱德拉看管。813年菲力克斯死后，他的遗著表明，他仍坚持自己的原有观点，丝毫未改。在卡洛林王朝时期，西班牙的基督教王国为向查理曼表示忠诚，放弃原来的非正统信仰和文化，回归正统旗帜之下，真诚侍奉神和他在地上的代表查理曼。这种转变除政治决定外，为表明从“黑暗王国”进入“光明王国”，必须接受正统信经(Greed)和“圣经”中耶稣教导的《主祷文》(*The Lord's Prayer*)。[65]这些规定都出自阿尔昆之手。而他自己晚年时，意识到要作一个基督徒还需要更多的东西。仅凭理性的律法主义、真诚侍奉上帝与皇帝，并不能使老人免除对死亡和地狱的恐惧。这时已是查理曼死后，儿子虔诚的路易①继位的时代了。

查理曼死后，帝国分裂，随政权的衰颓，查理曼时代的理性思想体系也瓦解了。原来靠阿尔昆的半贝拉基和查理曼的教会政治强行统一起来的帝国体制又重返按地理区域和传统的利益圈子各自为政的局面。这种理性主义的没落，在欧洲思想史上成为反复出现的一种特色。原来由西班牙移民带来的一神论的理智主义倾向转变成带革命性的开明灵性主义了。原来爱尔兰、苏格兰的人文主义则导致了一些完全非基督教的思辨。其中少数在追求活神时，却进入了奥古斯丁禁欲主义的一种极端形式。[66]这些不同的倾向都表现出对查理曼强力高压政权的精神反抗——无论是出自基督教良心或是智力上的意识。这种反抗在近千年之后又再现于对法皇路易十四神圣政权的精神反抗。它们都在当时和此后引起巨大的反响。

查理曼和阿尔昆都曾以凯旋的心情宣布神圣罗马帝国已成为正统信仰、纯正文化及公义的堡垒。现实的状况则大相径庭。被查理曼征服的各国都经常起义反抗，是靠强力压服的。民众始终相信异教，敬拜树林、山泉、种子中的精灵。

---

① 虔诚的路易(Louis the Pious，778—840年)，查理曼之子，继任神圣罗马帝国皇帝和法兰克之王(814—840年在位)。由于四个儿子纷争叛乱被逐，帝国随即分裂。

教会神职人员就生活在这种异教、蛮族的社会之中,[67]有些甚至参加异教的献祭活动。迟至757年,有些神职人员还举行这种仪式,有些神职人员本来就信奉异教,这时又重返旧日的习俗了。[68]我们能确知的是神甫往往把圣体给未受洗礼的人。① 高级神职人员的生活,若不是作战就是狩猎和寻欢作乐,完全像异教的盛宴作乐一样。低级神职人员与一般虚有基督徒外表的民众一样生活,其中有些甚至连自由人的身份都没有。在查理曼宫廷里,家人和侍臣们中间情况也一样。高级神职人员过的完全是世俗化的生活;有神甫圣职的极少,连阿尔昆也只是一名辅祭②。安吉倍特[69]和艾因哈德甚至当了修道院院长,还不曾受任何神职。教会的一切,无论是行政管理或宗教仪礼都把持在一批完全世俗化的领主手中。

上帝与世界,灵性与自然,权势与法律,在查理曼时代是完全不分的。查理曼要掌管一切,阿尔昆则要求了解一切,因此,神学理论也要据此制订。例如,在著名的富尔达(Fulda)大修道院附属学校中,修道僧强调神是无所不能的,神的存在也以神无所不能来论证[70]:神是超级权能,照埃里金纳的说法是超神(super-God),他统治万有,包括世人。另一个修道僧按查理曼的长孙秃头查理的嘱托,以奥古斯丁晚年强调的绝对定命论宣称,一切的善与恶都是神预定的。同一座修道院里的反对派则以奥古斯丁前期思想强调神给人自由意志。两派从圣餐礼争论到对宇宙的认识,一派讲自然,另一派讲超自然,为此经院哲学自12世纪以后不断争论。

在帝国宫廷和修道院学校中的人文主义学者为查理曼死后学术衰颓感到悲伤,到秃头查理的时代,似又感到学术文化的再兴。其中如奥克西尔的艾里克(Heiric of Auxerre),对奥古斯丁极端崇敬[71],对秃头查理时代的文化夸耀说:希腊将要哀伤,因为拜占庭的文化已经转移到查理的帝国来了。为此要特别感谢来自爱尔兰的学人[72]作为宫廷装饰的人文主义开始形成。它的定型化公式延续到18世纪,其内容其实只是援引古代著述和《圣经》词句的华丽辞藻、表面文章。这种往往被夸赞过分的古典主义,就成为科学进步和宗教复兴的阻碍。这全然是为了保护某个王公主教,或是某个修道院学校而已。

---

① 按基督教会传统,未经洗礼和坚振礼的人,不算教会正式信徒,不得领受圣餐。

② 辅祭(deacon),最低的一级神职,辅祭不能主持圣餐礼,只能分酒不能分饼,只能为婴儿施洗不能为成人施洗。

爱尔兰人被罗致到秃头查理的宫廷，在某些方面有点像当初西班牙人涌入查理曼的宫廷。但其效果却十分不同。爱尔兰人的精神世界与卡洛林王朝中世纪宗教政治是格格不入的。爱尔兰的修道院长和主教们虽曾于5、6、7世纪一度控制日耳曼南部的修道院，对于法兰克帝国教会那种死板的组织则是强烈反对的。[73]当时，从爱尔兰首府都柏林附近阿格多（Aghadoe）修道院去中欧萨尔茨堡任大主教的圣维吉尔（Virgil，Archbishop of Salzburg），曾由于奥古斯丁推测在欧非世界之外还有两足动物[74]，他说，在大地的另一面，或者也有人居住，为此，教皇（Zacharias）命令卜尼法斯，要强迫圣维吉尔认罪收回这说法，否则就革除出教。[75]

到秃头查理宫廷的爱尔兰学者之中，最杰出的当推埃里金纳①。他对中世纪产生了多方面的影响。约翰·司各特·埃里金纳曾受奥古斯丁和波伊提乌的思想影响，但后来日益倾心于新柏拉图主义。当时由民间兴起的修道僧既强调个人灵性，又接受凡事预定论。埃里金纳的新柏拉图式理性主义与强调个人信仰，追求灵性是针锋相对的。[76]秃头查理随后召埃里金纳到巴黎宫廷学校，翻译希腊皇帝赠送给虔诚的路易的一部古希腊基督徒最高法院法官戴奥尼修②的著作。亚里士多德以精神自由探索著名，但对照后来巴黎大学的历史，大学的最初开始的学术活动，却是由一位新柏拉图主义者翻译古希腊文献，这不免有点可笑。[77]

埃里金纳把希腊的“神格化”（deification）理论（正如克雷芒、奥利金和戴奥尼修阐发的那样）与凯尔特—日耳曼信仰中的重生与回归结合起来，以支持秃头查理重振神圣罗马帝国，作为官方思想体系。过去，许多人以为埃里金纳生活的时代在思想文化上是真空，实际并非如此。埃里金纳同样是他的时代的产物，他的巨著《自然的区分》与中世纪第一部“帝王通鉴”《基督教导师书翰》（*Liber de Rectoribus Christianis*）之间的思想联系便足资证明。后来，埃里金纳被教皇尼古拉一世③和莱姆斯大主教兴克玛（Archbishop Hincmar of Rheims）指控为异端。由于有

① 埃里金纳（John Scotus Eriugena），9世纪爱尔兰神学家，首创中世纪结合哲学与神学、理性与信仰的学术，主要著作有《自然的区分》。

② 最高法院法官戴奥尼修（Dionysius the Areopagite，1世纪），相传为保罗在雅典引领信基督的信徒（见《新约·使徒行传》17章34节）。

③ 尼古拉一世（Pope Nicholas I，约800—867），858—867年任教皇。

皇帝保护,他在巴黎得以平安无事。秃头查理死后,埃里金纳就失踪了。后来传说,他被英格兰国王阿尔弗雷德大帝召赴牛津开设学校。如果这个传说属实,埃里金纳从巴黎到牛津的道路与后来罗杰·培根[1]、托马斯·霍布斯[2]的经历可以说是前后辉映。

① 罗杰·培根(Roger Bacon,约1220—1292),英国方济各会修道僧、哲学家,以数学与光学实验开西方实证科学先声,所著《大著作》成为当时科学大全。

② 托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes,1588—1679),英国哲学家,在所著《利维坦》(1651)中认为:人天性自私,为使社会不致陷入无政府状态,需要订立社会性契约,共同尊崇政权的统治。

第三章　10 世纪开创了欧洲的千年统一

欧洲思想发展历史上，尖锐的冲突持续不断；同时，在文明的其他广大领域内，在一千年的长时期中又形成许多一致的发展。人们生活中某些共同的特点，虽然有语言、习俗、民族文化的不同，但所从事的一些活动以及它们的形式与精神，却又惊人的一致。[1]

欧洲文明的基础可以追溯到史前时期，并把欧洲与非洲、亚洲联系起来。这个文明基础直到 19 世纪也基本未变，依然在各民族的文化与人们的思想中起作用。在这样的基础之上，欧洲发展了共同的以贵族、城市为主体的政治体制。[2]可以说自 10 世纪起的一千年里，欧洲是贵族统治的时代。在这种贵族体制中产生了帝王公侯的著名家族。有些著名家族还追溯家族历史，以神祇作为始祖，把远古人类的集体发源作为本家族"自我"的由来，他们成为首批完全发展了的人：既符合基督教要求的标准，又有各自的个性。在这一千年之中，他们成为教会、社会、各种学校的领袖。[3]贵胄们的家族既是经济事业单位，[4]又是政治、商业、社会、伦理、宗教上的独立单位，它是农民以致市民阶级仿效的榜样。在家庭之中，父亲[5]拥有无上权威，他是一家之主，内外经济关系与家人的工作、生活、闲暇时间，都要由他决定。同样，贵族在自己的领地上也像家长一样，享有无上权威。人们通常容易忽略的是：这种父系权威统治的世界意味着在基督教国家中还保持奴隶制度；直到 19 世纪中叶，[6]在西欧所有基督教国家中，都还如此；即使不拥有奴隶，

也维护奴隶制。

这一千年，欧洲社会、经济技术、政治体制都带有同一性，[8]研究欧洲社会经济史的路易·孟福德(Lewis Mumford)说得很对：[9]欧洲自 1000 年到 1750 年，某些地区直到 1850 年，有一个“反技术发展”时期。在此期间，欧洲人使用同样的信息媒介，在同样的经济、科技秩序中认识世界。[10]从 8 至 19 世纪，欧洲经济生活所采取的形式只是有限的几种，只有东方边界上或地中海周围才有不同的形式。农业生产大多是在贵族领地所有制下，由农民对土地进行三田轮耕制种植业。有些地中海国家则按传统实行两田轮耕制。“在低地国家，①将近一千五百年，直到 18 世纪或甚至 19 世纪中叶，庄园和村落交错联系，决定了那里的生活结构。从农民的所有制和村庄的组织中，我们首先接触到欧洲历史中潜在的理性主义秩序，它是欧洲的伟大之处，也是它的危险所在。”[11]这里所说欧洲的家庭组织，它是理性的、有秩序的，但也有无理性的成分，而且，理性的部分是由无理性的基层部分支撑并给予方向的。在农民的世界中，基层与表层相隔不远，农民的生活与工作虽通过理性来安排，但却要从民间传统文化[12]中吸取营养。

在广大农村和贵族庄园中间穿插着小集镇，这些集镇开始时是由主教或贵族领主统治的。在意大利，很早就把贵族包括在公民之列。[13]在欧洲南部的许多地区，[14]把集镇和农村都算作城市(civitas)。在城市的庇荫保护下，享有安全和自由，从集镇中发展起欧洲型的公民。欧洲的集镇是欧洲人最初心目中的世界。集镇生活中包罗了天地人兽，俨然就包罗了世界一切。贵族的城堡宫廷，加上集镇，它们成为官方推行一体化、正统思想的堡垒，同时又是各种异端分子、外来分子的避难所。在集镇中，有穷文人、无家可归的流浪知识分子、学者、流浪歌手(goliards vagantes)、被撤职的教师、教授和牧师等，从 8 到 19 世纪形成集镇中一个很长的行列。[15]

古老欧洲在政治体制、经济组织的一致，社会结构中贵族和城市公民作用的一致，是由于思想上的共同理念的一致。无论是初期的修道院、大教堂及其附属学校或后来的大学、罗马教廷、教会法庭；无论是它的初期代表——修道僧或教区神职人员，或后来 12、15 世纪的人文主义学者、教会法专家、有文化素养的廷臣、罗马公教会的学者或路德派的教授，有一件事是清楚的：从 9 世纪知书识字的神职

① 低地国家，指今荷兰、比利时北部。

人员到18、19世纪的学者和受教育阶层，其间没有中断。同样的，那些蛮族的淳朴的神甫(simplex sacerdos)则是19世纪末受教育的社会阶层的精神先驱。这两者之间的鲜明对照是欧洲思想史上连绵不断的现象，双方都很清楚地意识到这一点。

古老欧洲的文化是各种辉煌形式组成的一个封闭世界。它的文化、科学与宗教信仰的传统都是遵照一个神圣的古代模式，[16]以其最初一代创立人为最高权威，世代相传。[17]这种古代的权威成为每次复兴运动、每次保守传统的革命的典范和模式。[18]在这个贵族文化世界中的每个成员都有义务按这种权威的要求教育自己和别人。亚里士多德、柏拉图、普洛蒂诺和普罗克洛斯①，西塞罗、塞内加、维吉尔、奥维德、贺拉斯、普鲁塔克②和萨勒斯特③、希波克拉底④和加伦⑤，欧几里得⑥、维特鲁威⑦和托勒密⑧，教父从奥古斯丁起到托马斯⑨和苏亚雷斯⑩以及正统的新教徒，这些都被接受为文化教育领域中的楷模。宇宙是神作为第一动因⑪而治理的。留给人去做的只是按照外部世界中神定下来的模式，在世界内部(亦即低一

---

① 普罗克洛斯(Proclus，约410—485)，希腊哲学家，把形而上学与欧几里得几何方法结合，对新柏拉图主义进行完整系统的介绍。

② 普鲁塔克(Plutarch，约46—约125)，希腊散文与传记作家。最著名著作为《希腊罗马名人传》，富有历史价值，并以描写人物性格，思想面貌见长。

③ 萨勒斯特(Sallust，公元前86—前34)，罗马历史学家，著作中描写人物性格十分生动，但描写渲染成分多于信实。

④ 希波克拉底(Hippocratus，约公元前460—约前377)，希腊医生，被尊为医学之祖，其医学著作强调对人体及其功能的理性研究态度与临床观察的重要性。

⑤ 加伦(Galen，约130—约200)，希腊医生与哲学家，著有生理与解剖学著作，对中世纪医学有巨大影响。

⑥ 欧几里得(Euclid，公元前3世纪)，希腊数学家，在亚历山大城活动，创立平面几何学。

⑦ 维特鲁威(Vitruvius，公元前1世纪)，罗马建筑师，著有《建筑学》，其中取材于希腊著作及自身的经验，对文艺复兴有重要影响。

⑧ 托勒密(Ptolemy，约2世纪)，在亚历山大城的希腊天文学家、地理学家，著有《地理学》，其认为以地球为中心，太阳行星围绕地球运行，直到哥白尼学说出现才被取代。托勒密并首创将时间量度再划分为“分”、“秒”，并计算出圆周率值。

⑨ 托马斯(Thomas Aquinas，约1225—1274)，意大利神学家，经院哲学家，深受亚里士多德影响。著有《斥外邦人大全》，针对阿拉伯哲学家阿威罗伊及其一派，用亚里士多德哲学否定基督教，作出回答。并著《神学大全》概括各科知识，被罗马公教会奉为正统神学。

⑩ 苏亚雷斯(Suarez，1548—1617)，西班牙耶稣会士，神学家，以其政治哲学及国际法著作闻名，其中否认“君权神授”说，认为政治权威应在于人民，由上帝接受而来；主张精神权威高于世俗权威。

⑪ 第一动因(The First Mover)，亚里士多德哲学中认为神为第一动因，推动世界一切发展。

级的人间世界)进行建设。欧洲中世纪强调学习古典拉丁文、修辞学、研读古典著作,其原因就在于此。E. R. 寇蒂斯[19]曾搜集了十分丰富的资料,说明由10到19世纪欧洲经院文化和文学中的连贯性。拉丁文被奉为神圣的语言,因为欧洲人的文化、科学、信仰渊源都要靠拉丁文著作加以阐发。蛮族或一般民众被认为歪曲亵渎文化,要靠精研拉丁文的学者来保卫文化、科学、信仰。从11到18世纪,《圣经》被译成各民族通俗语言,各种学术问题以致诗歌文学都以通俗语言来讨论、创作。从古典眼光看,普通民众的俚语就通往奇谈怪论、异端、造反,要颠覆唯一的权威、自古代传下来的基督教秩序。由于这个缘故,罗马公教会从13到19世纪,一直禁止将《圣经》译成各国通俗语言(直到1893年才撤销禁令),这与罗马公教会反异端的斗争是一脉相承的。直到1750年前后,在德国大学里才渐渐通行用德语授课。但在学者、神职人员、宫廷诗人中间,在匈牙利甚至在官方文书交往中,直到1850年,拉丁文还是全欧洲的语言,甚至现在欧洲一些罗马公教会神学院里还用拉丁语授课。

共同的政治体制使欧洲在政治与社会上有一致性,共同的文化与教育体制则带来了欧洲思想上的一致性。这种大格局上的一致也包括其中不时兴起的革命运动、不遵从国教运动以及与正统思想形成一种正反命题相互作用的辩证运动。这种统一与分裂的辩证斗争当然要把宗教信仰、宗教生活卷进去。

这种内在的一致性,由于一千年之中的异端思想、宗教战争、对不从国教者的迫害而衬托得更加明显。在正统与异端、教会与反教会、圣徒与小教派成员之间,就其深处来说,有一种内在的一致,它们在对峙之中也相互渗透。[20]托马斯·阿奎那的经院哲学若不是由于伊斯兰思想的挑战、犹太中世纪哲学的开明思潮、方济各派修道僧的灵性主义和阿威罗伊①派的理性主义,是难以出现的。马丁·路德②、加

---

① 阿威罗伊(Averroës,阿拉伯原名伊本·路世德,1126—1198),阿拉伯哲学家,用亚里士多德哲学解释伊斯兰信仰,对西欧经院哲学发展,有深刻影响。由于其学说倾向泛神论、唯物论,被教皇谴责。除哲学外,还有医学方面的著述。

② 马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546),德国宗教改革领导人,出身于矿工家庭。1501年入埃尔福大学读法律,1505年放弃做律师打算,入奥古斯丁修会。1507年当神甫,1512年任圣经神学教授。1517年反对教皇特使推销赎罪券,提出《九十五条论纲》,引起争论,被控异端。路德拒绝认罪,又进而攻击教皇权威,1521年被革除出教会。由于撒克逊选侯保护,幽居起来,并将《圣经》译成德文。因反对德国农民战争,许多原来拥护他的农民转而反对他。

尔文、伊拉斯谟①、罗耀拉②和阿维拉的德肋撒③是分不开的。17 世纪罗马公教会的特伦托公会议神学与新教神学④,18 世纪公教的虔诚主义与新教的灵修主义也都是联结在一起的。它们都以从查理曼到约瑟夫二世⑤制订颁布的一系列宗教—政治法规为基础来看待政教关系。他们的格言是:"教随国定。"(*cuius regio ejus religio*)"谁在我的法律管辖之下,就应随从我的信仰。"其实,从拉克坦提乌斯⑥的时代,这种思想便已形成(见其所著《神的愤怒》[*De Ira Dei*],第八章)。采取这种学说的政制是十分苛酷的政权统治,一切都掌握在统治者一人手中,他是神的震怒的代表,君临全地,唯有靠他,社会的福祉、真正的知识和信仰全都由他保障。就查理曼来说,帝国和教会是亦此亦彼,同一回事。[21] 此后奥托大帝⑦时也如此,自称是"神所恩宠的"。腓特烈一世⑧也一样,要求臣民"顺服神,顺服朕"(ad obediendum Deo et nobis)。[22] 16 到 19 世纪的国王贵族,无论他们信罗马公教、路德宗、加尔文宗、圣公宗或其他开明的教派,都不二致。

因此,宗教改革之后,欧洲在政治上和思想上都陷于空前的分裂,每个国家都以维护独立自主为首要任务。每个国家像一个单子(monad),就其自身来说,是封闭的,没有窗户让人透气,但这些国家聚在一起,就成为到处都是窗户。所有这些国家都不容许在自己国土内除国教外有不同的教派活动;但这些国家聚在一起却

---

① 伊拉斯谟(Desiderius Erasmus, 1469—1536),文艺复兴运动在荷兰的代表性学者、基督教人文学者。反对宗教与政治狂热、反对暴政,与马丁·路德思想有分歧。曾在巴黎、牛津、剑桥、波隆那与鲁文等大学任教,晚年在瑞士定居。

② 罗耀拉(Ignatius Loyola,约 1491—1556),西班牙神学家,反对宗教改革,为维护罗马教皇,于 1540 年创立耶稣会,要求会士从事严格灵性修炼,完全听命教皇。

③ 阿维拉的德肋撒(Theresa of Avila, 1515—1582),西班牙公教会修会改革家,创立女修会。著有《走向完美的道路》,在基督教神秘主义著作中负盛名。

④ 特伦托公会议神学(Tridentine Theology),1545—1547,1551—1552,1562—1563 年,罗马教皇召开特伦托公会议,按照反宗教改革精神,重新制订公教神学,从教义与组织上加强罗马教会,对抗宗教改革。

⑤ 约瑟夫二世(Joseph II, 1741—1790),神圣罗马皇帝,奥地利大公爵,曾在商业、税收、法律、教育方面进行广泛改革。创立医院,允许宗教自由,但由此引起巨大动荡,随后又撤销此项自由。

⑥ 拉克坦提乌斯(Lactantius),4 世纪初基督教著述家,以其拉丁文语言风格著名,以致被称为"基督教的西塞罗"。

⑦ 奥托大帝(Otto the Great, 912—973),神圣罗马皇帝(962—973 年在位),并吞日耳曼(936—973)。曾战败马札尔人、斯拉夫人,又兼并德意志、意大利两国王国,为当时欧洲最强大的统治者。

⑧ 腓特烈一世(Frederick I, 1657—1713),普鲁士的第一个国王(1701—1713 年在位),以提倡艺术科学受称颂。

构成宗教宽容和谐的局面，以致成为莱布尼茨①学说的现实基础；使克劳塞维茨②接受莱布尼茨学说后，神往不已。我们考察欧洲思想史上创痕斑斑的剧烈斗争时，不要忘记，这些斗争是在一千年贵族—市民政制的安定环境之中进行的。正是这种世代相传的贵族政制的稳定性，经受住不断的政治紧张、争夺与战争，为思想领域的矛盾、争论、辩论提供了条件。它还提供了贵族中典型的宽容态度，让各种不同的学派、学者，无论是雅典公民、波斯王公、中世纪领主贵族、穆斯林显要、基督徒神学家或异教徒柏拉图、亚里士多德、阿维森纳③和孔子，都有抒发己见的机会。[23]

这一千年欧洲高层文化的辉煌形态，是由于历史的黎明时期，古代的文化为它奠定了基础，否则它不可能持续。这一千年欧洲思想史的重大运动也同样离不开高层文化与底层文化之间的不断辩论、不断斗争。正是从与底层的辩论、斗争中，那些灵性上有创造性的思想才得到启发，才得以形成。虽然这种思想影响往往并不能具体指明，但其影响却是决定性的。我们从许多历史人物，诸如坎特伯雷的安瑟姆④、罗杰·培根、帕拉塞尔苏⑤、路德、帕斯卡尔、笛卡儿⑥、康德、马赫⑦的一生经历中都能看到这种接触，有时是童年时代的经验，有些是由这种接触引起的思想转变，甚至有时是梦中的景象。可惜在这方面作研究的人很少。其实，每一个思想界的重要人物都与民间潜存的、非理性的文化有接触。在这种接触中，理性的、人本主义的、有形式的语言与底层的、前理性的、还不具形式的文化，

---

① 莱布尼茨(Leibniz, 1646—1716)，德国哲学家、数学家。其哲学思想是理性的乐观主义，认为自然是基本和谐的；由此出发，认为世界是由独立的单子联合形成，其间关系是和谐的，共同被神的意志所推动。

② 克劳塞维茨(Clausewitz, 1780—1831)，普鲁士将军、军事理论家，所著《战争论》，主张总体战争，对德国军事战略思想有重大影响。

③ 阿维森纳(Avicenna，阿拉伯原名伊本·森纳[Ibn Sina], 980—1037)，波斯哲学家、医生。以医学著述最著名，直到文艺复兴之后还被奉为权威；此外，还写了哲学、天文、数学、物理、炼金术、地学、音乐等著作。

④ 坎特伯雷的安瑟姆(Anselm of Canterbury, 1033—1109)，1093年起任坎特伯雷大主教，经院哲学创始人之一，在国王跟教皇争权斗争中维护教皇。

⑤ 帕拉塞尔苏(Paracelsus, 1493—1541)，瑞士医生，炼金术家、自然哲学家。在文艺复兴运动期间，以批判传统的加伦及阿维森纳医学理论著名；其思想中既是现代科学萌芽，又有新柏拉图哲学泛神论神秘主义。

⑥ 笛卡儿(Descartes, 1596—1650)，法国哲学家、物理学家、数学家。否定中世纪经院哲学，建立现代形而上学，从"我疑故我思，我思故我在"中衍生出肯定自我存在，并重述上帝存在的本体论证明。

⑦ 马赫(Ernst Mach, 1838—1916)，奥地利物理学家。



进行着有创造性的交流。这些有创造性的哲学家、科学家怎样建立起他们的思想体系的？他们的基本思想怎样成型的？他们心目中的世界的图像是怎样的？我们需要了解，但现在还知道得极少。

从古代世界解体直到19世纪，高层文化的代表性人物经常生活在焦虑之中，担心世界由于失去古典文化而堕入野蛮时代。他们时刻担心知识、艺术和纯正的信仰理论会丧失。[24]出于这种恐惧，他们想用自己铸造的铁链锁住生活中的创造力量，把它们压制下去。他们把变革限制在他们可以容忍的范围之内，绝不能超过那个限度。远在维柯①之前，这种恐惧、压制便已带来强烈的反应，那就是政治革命运动。正是那些"辉煌形式"的卫护人，要对所有文化大国分裂成统治者的国家与被统治者的国家负主要责任。这种分裂，在英、法两国，早自16世纪便已发生了。这样的局势引起一个正面的后果就是底层社会进入上流世界，在政府中也占有一席之地，或者底层社会进行革命之后径直宣布自己的统治。

这种焦虑是有理由的。人类的年龄已经有几十万岁了。在这数十万年里，人类经受了许多严重的冲击而生存下来，这些冲击在人类中留下了很深的印记，构成一些基本的思想观念。世上最难改变的，就是最有条件改变自身的生物——人。[25]因此，当我们看到在19、20世纪里出现一些思想态度、思想模式，是只看事物表面的政客、神学家、人文主义者认为早已被克服了的旧思想，我们实在不必大惊小怪。欧洲的高级文化是一种孤岛文化，它只是先在修道院，后来在学院，在城市中靠几百个家族支撑固守的辉煌古董。基督教在欧洲的历史告诉人们，即使是世上最强大的、推动改变的力量——宗教信仰——也需要许多世纪才能使人表面上依从它。如果要进入社会结构中心，并且改变它的运作，那就需要上千年甚至更长的时间。

欧洲远古的史前时期，到有历史可考的初期，都和非洲[26]、亚洲[27]有紧密相连。西班牙人马达里阿格特别强调这一点。在许多方面，西班牙与俄罗斯以及斯拉夫东方是相连的，因为这三者都是把欧洲、非洲、亚洲联系起来的国家或地区。在欧洲之外的传统社会是先被欧洲人侵入，而后在本世纪加以消灭的。欧洲人对这些古老的社会及其个人生活方式的无情摧毁，导致了许多次农民起义和革命。任何人要想知道历史上欧洲与非洲的同一性，只要比较一下西非象牙海岸黑人为

① 维柯(Vico, 1668—1744)，意大利哲学家、历史学家。在欧洲首次写人类社会兴衰历史，并以神话、传说、语言研究、诗歌作为历史资料。其主要哲学著作《新科学》，在欧洲产生广泛影响。

英国考文垂(Coventry)大教堂战后重建雕刻的“基督为王”,与10至13世纪日耳曼基督徒雕刻的“基督为王”比较一下。1951年在罗马传教展览会上展出的比属刚果黑人基督徒雕刻的“彼得三次不认主”中的雄鸡与圣彼得大教堂的古代铜雕雄鸡,[28]就会感到这些都来自同一个世界。

在新石器时代末期(约公元前1900到前1800年之间),比克人①从现在的西班牙东部迁徙到西欧直到英格兰;从中欧直到匈牙利、波兰;另一支则由意大利北部进入多瑙河流域。这些比克人虽经长期的远途跋涉,其原始社会组织形式依然保持。随着这些新石器时代人的迁徙,他们的铁器和胸饰,盐和琥珀,金和铜铁,也随之迁徙,连史诗、传说、故事、神祇、崇拜也跟着迁徙(后来的民族迁徙,则连所从事的行业如牧人、农民、武士、商人等也随之迁徙)。从公元前5世纪到后10世纪期间,各民族的漂流只是远古时代人类漂流的回音。正是在这些漂流之中,人类生存并延续下来。这种自古开始的民族漂流的传统,逐渐受到限制。直到18、19世纪拥有绝对权力的国家便用强力加以禁止。例如,奥地利的女大公爵玛丽亚·特雷西亚②禁止朝圣香客到康波斯特拉③去,但是漂流漫游还在继续,如手工匠人、石匠、泥瓦匠、织工、修道僧、传教士、人文主义学者、朝圣香客、异端分子、十字军徒,他们的民族包括叙利亚人、爱尔兰人、苏格兰人、犹太人等。[29]在10世纪起的一千年里,欧洲的普通民众到许多著名的圣地去朝圣,G. 许莱伯[30]以他的多年研究论证欧洲的圣地分布、朝圣文化以及朝圣旅行产生的巨大影响。这些民众把自己崇拜的圣徒向途经的各地传播,即使教皇亚历山大制止也是徒劳。各民族的史诗、民谣连同民间文化在欧洲各地、在上千年的长时期内流传、交融。例如,1866年,巴伐利亚一个农民去世。他一生之中,去了三次罗马,两次赴耶路撒冷,一次去西班牙的康波斯特拉。[31]

朝圣和流徙成为各种宗教运动、改革运动、不顺从国教运动传播的媒介。这

---

① 比克人(Beaker People),公元前2000年至前1000年之间由西班牙迁徙到西欧、中欧的古代人。因从墓葬出土器物中所使用的饮器的同一特点,而能予以确认。该饮器在英文中称beaker,故被称为“比克人”。

② 玛丽亚·特雷西亚(Maria Theresa, 1717—1780),奥地利女大公爵,匈牙利与波希米亚皇后(1740—1780)、神圣罗马女皇。

③ 康波斯特拉(Santiago de Compostela),西班牙小城,其大教堂传说建于圣雅各坟墓之上,为中世纪欧洲主要朝圣地之一。

些流徙漫游的大众，是法国南部阿尔比派异端①、瑞士的华尔多异端教派、意大利的方济各派、捷克的胡斯派以及新教许多教派广泛传播的原因之一。

18 世纪末以后，古老的民间文化开始没落，19 世纪中期加快解体。[32]与此同时，欧洲原有的高级文化也开始凋零，仿佛没有底层文化的根，它也无法维持生命。这两种文化同时没落是一个十分触目的现象。高级文化尽管极力压制由底层文化中兴起的宗教运动、精神运动、政治运动，它又和底层文化有一种神秘的联盟，因为高层文化也离不开人民大众。欧洲基督教生命得以悠久延续与异教的不断兴起是不可分的。

在一万年的长时间内，欧洲的村落[33]是社会、经济、地方社团一致性的基础。[34]在村落里，活着的与死去的，男的和女的，老的和小的组成一个复杂的机体，分担着彼此的劳动，欢乐与悲伤，幸福与灾难。几千年与生命和死亡打交道，经历一个又一个的可怕危机，建立起的社会，其适应和经受最大困难的能力使人想起远古初民所造的木筏，没有任何铁钉加固，初民却靠这样的木筏到海上去承受风浪的袭击。这些村庄的封闭世界的形成是由于人们有许多共同性，[35]自然与人、上帝与世界、精神与物质被视为一个整体。这是欧洲民间在朴素的唯物思想上出现各种神秘主义、圣事主义②、魔术、技术的广泛基础。这种朴素的唯物思想与 18、19 世纪的精致的唯物论哲学是不宜混淆的两回事。在村庄的家族社团里，在家庭成员之间，在夫妻之间有一种复杂的“内部结构”，[36]包括宗教与法律，来调节人们在生活中形成的各种关系。在一个家庭里，每件东西，无论是武器、农具或衣服，每只家畜都有其魔术(最初的宗教)、法律上的地位和作用。每座房屋都是一个神圣的空间单位，使活人与死人和谐合作，按照节期日历为全家积累功德福祉。在同居的各代人之间有一种劳动分工。老人不从事体力劳动或繁殖后代。他们起一种司掌法律的作用，持守传统的作用，是活的百科全书。[37]一部百科全书代表着在一个封闭世界里经过检验的知识。口头的、活的百科全书比 6 世纪到 18 世纪那种文字的百科全书有更高的精确度。它把法律、史诗、歌谣逐代相传下去，[38]用一些谚语公式和歌谣把它们贯串起来。下一代还继续过着祖辈度过的生活，因为保

---

① 阿尔比派异端(Albigensians)，约在 1200 年，在法国南部兴起的基督教异端教派，否认基督的神性和道成肉身。1209 年教皇英诺森三世发动对阿尔比派的十字军战争，由此触发法国北部与南部的二十年内战，使富庶的南部沦为废墟。

② 圣事主义(Sacramentalism)，把世俗生活看做圣事，看做宗教上的服事上帝。

存了上一代的经验和智慧。基督徒相信的永生与异教徒相信的死后生活，两者之间是相关联的。一直到1940至1942年，在法国南部克吕尼地方，还保持着原始的送葬风俗（为死者在阴间的旅程准备金钱）。从8到18世纪，欧洲基督教对死人的崇拜、修墓、修墓志，无数世俗的与精神的（灵性的）组织，都是在继续培养民间文化中活人与死人之间的关系。死者的社团还在活人的社团中起作用。来世就是今世的继续。在虔诚的欧洲民间宗教中，这个因素起了很大的作用。[39]从9到19世纪，相传一些基督教会的主教出席一种神圣的宴会，可以跟万王之王的基督同席。死者往往给活着的人带来信息，讲述死后生活的情形。这对活着的人产生极大的影响。死者还能祝福庄稼、牲畜、人类，使人得享健康、胜利、福分或遭到灾难。

在这种传统文明中，善与恶、得救与受罚、生与死的界限往往并不明确，上帝与魔鬼往往是同一个力量的两方面。语言学研究中一再显示出这两者间的界限模糊不清，在中世纪的一千年间，它从来就是如此。例如，在罗曼式建筑①装饰中，狮子既象征基督，又象征恶魔。神与圣徒的怒火有决定善恶的能力，因此，必须求神与圣徒施恩，不要降怒。

当远古的社会开始把外部的自然世界社会化，[40]按一种社会制度分配土地，加以耕种或用以养育牲畜时，一开始便包含超自然成分在内。这种超自然色彩并不像有些人所想的为了用魔力法术控制自然，而是与自然订约或定期结盟的意思。自然与超自然[41]并不是两个互相对立的词，而是联结在一起，相依成一体的存在。人的现世生活与来世生活都是照同样的形式组织起来的——以户为单位的家庭、村落、部落，并且过同样的节日，遵守同样的年历。这些节期的年历把社会底层与宫廷、城市中高级文化圈联系沟通了。这是上层世界与底层世界之间最强有力的纽带，若是缺乏这些联系沟通，就没有古老的欧洲。[42]皇帝与国王、主教与修道院长以及所有的贵族领主不仅要庆祝他们自己制订的、属于他们的那些节期，还要参与底层大众的节日。日耳曼的传统法和日耳曼的传教士都要求皇帝每年五月一日要与贫贱民众的私生子一起玩乐，这是民间传统中纪念“五月之王”的日子。伐拉纳克②从法国历史中举出大量实例。[43]弗

---

① 罗曼式建筑（Romanesque），在古罗马与哥特式建筑之间的一种建筑风格，有重圆拱、复杂的装饰性雕像、装饰性拱顶甬道。

② 伐拉纳克（Varagnac），法国历史学家。

朗西斯一世①时，在"皇帝日"这天，要与贵族们打模拟战争；路易十四在圣约翰节日要到巴黎格列夫人广场点燃圣约翰像的火炬；法兰西共和国时代的总统法里埃尔在狂欢节时要在香爱丽榭总统府接待狂欢节上选出的皇后。

在很长一个时期里，欧洲人无论是基督徒或异教徒，并不觉得在现实世界之中还需要再作什么区分。"超自然"这个词开始出现是在翻译伪戴奥尼修②的著作之时，其流行则迟至13世纪，[44]当时，原来单一的世界已经开始解体了。时至今日，有些原始的非洲人、印度人还认为物质是白人发明出来的东西。[45]

节期日历被认为是宇宙万物的秩序，它使每一户、每个家庭、村庄感到自身在普世之中的地位是互相依存的，这样联结成为整体，构成一个神圣的秩序。人、动物、物体都是互相依存的。每一个人、每一件事物都处于战争、饥馑、瘟疫和各种邪恶力量威胁之下；因此，每个人、牲畜、物体——地方社团中的每一成员都应尽力服事整体。12世纪时宾根的希尔德加德③对这种古代村社中相互依存的情景曾有过生动的描述。从中世纪到19世纪，对这种万物互相依存就称之为"秩序"(ordo)。无论经院哲学中所讲的"秩序"，莱布尼茨所说"先定的"和谐，还是德国浪漫主义所称"有魔力的理想主义"，都是反映在这种神圣的、一体的秩序之中，每个成员的工作或闲暇、技艺或拜神活动，都是在这神圣的整体中互相负责的。

这种"秩序"也在司法制度和司法活动中反映出来。1478年，洛桑主教向当地成灾的毛虫提出诉讼，审理结果是按教会法规对毛虫施行取缔。16世纪时，一位法国律师在奥东的地方控告老鼠案件中大出风头。[46]1928年在奥地利南部一个村庄里，还对一只蟾蜍提出控告。1951、1952年，在德国南部和北部还发生残害女巫④的事件。[47]这种"邪恶的仇敌"——无论是人、是兽，或一件物品，如挂在墙上的刀剑自行落地——都能行恶，为此，要用法律来取缔，驱除邪灵。这些"仇敌"被认为是搅扰了自古以来的和平秩序。这便是定罪的根据。以后从13到18世纪，欧洲教会和国家对异端分子、小教派分子、各种各样创新的人物，也依此例加以迫

---

① 弗朗西斯一世(Francis I, 1705—1765)，任神圣罗马皇帝(1745—1765年在位)，娶奥地利女大公爵玛丽亚·特雷西亚为后。

② 伪戴奥尼修(Pseudo-Dionysius)，即最高法庭法官戴奥尼修(Dionysius the Areopagite，约6世纪初)的另一名字。

③ 宾根的希尔德加德(Hildegard of Bingen)，中世纪德国著名女修道院院长。

④ 残害女巫(witch-hunting)，欧洲中世纪广泛流传的迷信，凡人兽瘟疫、疾病都归罪于女巫施行魔法。孤女寡妇往往被控为女巫，施加酷刑，屈打成招，而后处以火刑。

害，罪名也是搅扰了自古以来的神圣秩序。这成为欧洲思想史上一种突出的现象，其思想根源也就是封闭社会深怕它的神圣秩序被破坏（这种忧虑来自民间，它与上层人文主义学者担心文化失落、堕入野蛮状态并无二致）。自原始社会起，家庭、民族、村庄都在维持神圣秩序。到了中世纪，这样的作用已不足以维持秩序了，换句话说，它们已不再那样对教会与国家俯首帖耳。自原始社会便已开始的压制异端，对不愿或不能适应群体劳动、生活和宗教要求的予以无情打击。这是从最基层开始，成为欧洲保守主义的支撑力量。每当上层发动变革，迫使底层跟从时，往往会引起底层的流血反抗。传统社会的战斗旗帜往往是"回到古代"，回复到古代的法制，回复到初期教会，回复到亚当和夏娃。农民起义往往在本质上是保守的。当他们认为神圣的传统生活方式被迫改变时，很自然地要起来反抗。他们的一切思想、感情、行动都是以传统为准绳。在这样的封闭社会里，需要一个强有力的信仰来维持传统，需要使祖先的人格、思想、言行不断再生，以保证神圣的生命之流持续不断。这种传统文化中的生产方式，往往抓紧土地和物质世界。社会上采用的生产工具，从古代直到19世纪几乎没有改变，只要到巴黎的国立古代博物馆参观一下，就可以看到这一点。[48]经常从事同样的工作，不断重复，更产生一种生活的节奏，并表现在宗教活动之中：同样的颂歌、同样的祈祷（每天早祷、午祷、晚祷都有冗长的祷文格式），这一切支持着民众的精神文化。各种节期——其中活动包括会餐、饮酒、唱歌甚至跳舞。信徒一生中重大事件如出生、成年、结婚、死亡，还有一年四季——播种与收割、冬至及夏至，都要同死去的先人一起度过。宴会时，餐桌上有死去先人的席位，要求先人保佑，要生者学习先辈的榜样。

在史诗与民间传说、神话之中[49]集中了民族的数千年历史经验，把古代世界的思想、知识和智慧压缩成为结晶。它们形成一些明确的主题和有代表性的英雄和圣徒（教皇亚历山大三世曾告诫瑞典人，因酗酒贪食死亡的人不能封为圣徒）。连人的思想——像做工和过节日、唱歌和说话一样——意味着重复某种过程，其中过去的典范式人物再活了一遍又一遍，他们的工作、话语、德性都在重复着。对英雄与圣徒的崇拜、对古代事迹的称颂成为底层文化和高级文化之间的一种联系渠道。[50]高级文化与底层文化都同样生怕革新家的出现。这种人"心里想的和我们不一样，不和我们一起宴饮唱歌，也不和我们一起祷告、一起做事，也不照着古代的神圣范式思想或行事"。相信人文主义的医学博士对那些拒绝宣誓谨守古代

圣书的革新家同样进行野蛮的残害，正如同经院派科学家迫害那些按照科学要求敢于踏人禁区的同行，正统神学家猛烈反对信仰上的革新者，也如博学的诗人、哲学家反对没身份的野蛮人、极端的思想家一样。

在这一千年之中，古老思想与村社文化构成的世界，是由农村的民间文化、宗教改革之前的修道院、神甫和旧贵族来共同维护的。他们一起反对改革、反对外国事物的侵袭。许多资料都足以证明，在欧洲民俗之中，异教的节日习俗，敬拜死者，法律上追诉死者、原始的魔法、法术，在许多农村中一直持续到 19 世纪中叶甚至 20 世纪。[51]直到 1930 年，在维也纳附近，还沿袭有来自 9 世纪的符咒；在考古发掘中找到自三千年以前便已用羊献祭的地点，还继续进行着这类祭仪。每年不同季节的风俗连同一些古代的游戏、半秘密的社团组织及其人会仪式（例如一百年前法国航海者的祭仪），[52]都长期保留着，只是简化了而已，一直到现代科学技术、劳动方式打破古代世界观为止。

民众和旧贵族在这些方面的态度是一致的，再加上修道院，无论对贵族的文化或民众的文化，都兼收并蓄地保存下来。9 世纪卡洛林王朝制订的教会法规中包括如下条文：禁止修女写作情诗或替人递送情诗。[53]从 11 到 18 世纪的教会改革家都力图破除神职人员和修道僧中间趁假日或节期狂欢作乐的习俗，却都毫无效果，它还是照旧举行；甚至教皇、圣徒、国王、神圣罗马皇帝、教会公会议（如特伦托公会议）都无法加以禁止。11 世纪班堡主教龚特[54]是第一个用日耳曼语言写作，颂赞英雄人物的诗人。在巴洛克时期①，萨尔茨堡的主教们[55]就如同查理曼手下的帝国主教们那样热衷于节期的庆祝活动。奥托与霍亨斯陶芬家族②出发作战时，要有一批歌手、舞伎、杂技演员和占卜说预言的人随行。[56]华尔特·梅普③、夏蒂翁的华尔特④和歌利亚预言⑤[57]都嘲笑讽刺 12 世纪在修道院和教会神职人员

① 巴洛克时期(Baroque Period)，由 16 世纪下半叶到 17 世纪欧洲文学、绘画、雕刻、建筑、音乐的艺术风格，倾向于柔软的线条形式，表现肉体欢乐与精神沉醉，流行于意大利、西葡、法国、南德、奥地利等天主教势力强大、反对宗教改革的地区。

② 霍亨斯陶芬家族(House of Hohenstaufen)，12 世纪中叶到 13 世纪下半叶曾统治日耳曼、神圣罗马帝国以及西西里的日耳曼王朝。

③ 华尔特·梅普(Walter Mape)，作品名，不详。

④ 夏蒂翁的华尔特(Walter of Chatillon)，人名，不详。

⑤ 歌利亚预言(Golias Apocalypse)，作品名，不详。

中间的狂欢作乐、酗酒成风。此后，彼特拉克①、伊拉斯谟和直到19世纪一切致力宗教改革的人都同样攻击这种现象。

在老式的修道院里，修道僧中间还保持着古代民众的生活、思想、习俗和苦楚。在宫廷里收藏的艺术品是属于高级文化的，而在修道院里则收藏着民间艺术家的作品。[58]正是由于有修道院的保护，在罗曼式教堂建筑和图卢兹的圆柱上还保存着原始的怪兽和恶鬼形象。直到18、19世纪，教堂的彩色玻璃还继续保持它的传统艺术语言，其中蕴积着基督教关于救恩的全部故事。

人民与他们的修道院修士联结起来的是朝圣[59]，敬拜圣徒，为死者祷祝升天，以及各种各样的宗教节期仪礼。直到19世纪，祭司以至俄罗斯正教会的牧首，都与人民密切相连。这些站在民众一边的神职人员抵制书本式、教条化的高级神学。哪怕举行了一百次教区会议，也不能强制这批神职人员必须知书识字。对他们来说，学文化就是学外国经书、外国神学和外国思想。在经院哲学的黄金时代中(1260至1310年间)，1260年在科隆举行的教会公会议规定：所有神职人员必须能诵读和吟唱弥撒礼文。1311年，在拉韦纳的公会议上，把这项要求的范围缩小，只要求大教堂的经师(canon)能达到这种要求。1268年在伦敦举行的教会公会议指示，每个英格兰教区的会吏总②，要确保所有的神甫都能懂得弥撒礼文全部内容的由来和含义，以及洗礼的礼文。[60]

旧式贵族通过他们自己建立的教会、指派的神甫(往往是奴隶，由领主选派当神甫之外，还兼园林修整、理发等杂差)，还通过他们的修道院，控制影响修道院文化。侍候贵族的神职人员除侍候这个家族活着的成员之外，还要保证死者得救。这是通过与圣徒订立的法律契约来保证的。在10至19世纪这一千年间，老式贵族及其主教、修道院都顽固地抵制年轻一代新贵族所主张的改革和他们带来的虔诚、灵性、人道等新形式。老式贵族眷恋于传统社会的思想和民间文化，鄙视年轻一代新贵族，认为他们背叛了贵族的传统，对主张改革的主教、修道院、新的修会、新的宗教习惯以至新的诗歌、讲道所用的新语言都加以压制。

---

① 彼特拉克(Petrarch, 1303—1374)，意大利文艺复兴初期诗人、学者，以意大利北部托斯卡纳方言写诗。此后其他欧洲国家诗人也不用拉丁文而用本国语言写诗。他还收集翻译古典文献，就宗教、哲学、政治问题写了许多论文、书札。

② 会吏总(Archdeacon)，罗马公教会与圣公宗教会内每个教区，在主教以下可设一名会吏总，行政权力仅次于主教，神职身份则与一般神职人员相同。

老式贵族在这一千年里控制了基督教会(在法国,这种控制在大革命中被打破了一部分;在德国则继续到1803年;在东欧继续到1945年;在西班牙和南美洲,则一直继续到今日)。这里可以举三个例子说明。在8至10世纪间,贵族决斗是维护荣誉和家族地位的需要。得到教会的认可,教会不得不肯定这种来自异教徒民间文化的习俗,并对神意审判法①中使用的东西:水、火、铁板、铁锅、武器、盾牌等予以祝福。而且,决斗及神意审判通常都是在教会中举行。[61]古代社会的全部世界观在老式贵族为百姓设立的教堂里便表露无遗了。

从教会祝福人类决斗,进一步便发展为贵族的最大成功:由教会祝福神圣战争。过去的家族战争现在成了圣战或十字军战争。由于在贵族领主的世界中,战争占有很重要的地位,教会只好接受它、支持它。教会花费了一千多年方能摆脱支持政权进行战争的义务,而且这只是到第二次世界大战末期出现原子弹以后方始明确。基督教会现在谴责任何神圣战争,其激烈程度和过去支持政权进行的神圣战争几无二致。拜占庭的皇帝、宫廷神学家和知识界曾经对西欧这种蛮族行径感到震惊可怕。而在奥地利帝国,直到1918年帝国已在分崩离析时,奥地利皇帝查理一世才免除帝国官员进行决斗的义务;在此之前,这个天主教帝国的任何官员,若感到杀人违反基督徒良心,便只有退职。

第一次世界大战以后,在维也纳城门下,一个神甫因讲道反对领主对其庄园的农家姑娘出嫁享有初夜权(jus primae noctis),而被支持他的教会的贵族领主革职。一般说来,在古代世界里,领主享有"初夜权",被解释为领主神圣血液流向属下的百姓,是百姓理当欢喜的事。因为这样,百姓和他们的领主就相通了,正如和自己死去的先辈在节期的严肃仪式中相通;在劳动中,借着物质世界中的东西与自然相通一样。

古代社会是欧洲文明的底层结构。西方文化、科学技术与宗教,在根本上是相一致的,它们靠这种相互关系的网络,得以维持到19世纪。民间文化、修道院、集镇、老贵族、商行、同业公会、秘密结社等,仿佛由看得见和看不见的线相互联系在一起。现实世界和天上的世界、自然和超自然、神和人、自由与命运、观念与理性、生命与死亡、灵魂与肉体、无生命与有生命、个体与集体、我你和它,这都构成

① 神意审判法,欧洲中世纪早期,法制尚未建立,如有争执,采取神意审判法(trial by ordeal)。平民被控犯罪时要在炽热的铁板上走过,或从沸水锅中取出东西;声称如无罪,即有神恩保佑,不致受伤。贵族之间争执,则由双方决斗。

有内在辩证关系的整体。在人们通常对事物的看法中，这个联结在一起的体系需要靠崇拜仪式、节期、有节奏的生活以致死者的保佑来不断更新、加强。在大多数场合下，欧洲的大众语言（在很长时期内，古代社会以拉丁文作为共同语言，不同的民族语言则是其中的方言）对这种对偶性和它们之间的差异并没有能用以表达的语言。

这桩难以解决的问题是属于高级文化那个世界中的问题。人民大众没有这方面的语言，因为他们关心的问题是在其他领域。直到14世纪末这样晚的时候，古老社会所产生的天衣无缝的观念世界才出现了破裂。民众的语言开始侵入神学、哲学领域。在此之前的长时间中，通俗的诗歌（史诗、传说、歌谣）以及习惯法是民间智慧对宇宙和混沌未开时期的认识反映。真正包罗万有的欧洲思想史应当把欧洲一千年来底层世界与上层世界之间的斗争充分反映，它应当把被历史割裂为两种文化的欧洲看为一体来研究，诸如：阿尔昆的半贝拉基派宫廷哲学与民间的《希尔德布兰之歌》，卢泼斯·费里埃里①[62]的人文主义产生背景与高狄萨克②的神恩理论，圣维克多的休伊③所主张的人本宇宙观与古日耳曼民族史诗《尼伯龙根之歌》、神话故事和18世纪灵性主义的哲学之间的内在联系。

这两种文化的斗争通常采取三种形式：

（一）高级文化和代表它的政权对民间文化公开宣战，动员教会的大公会议权力、罗马教廷、立法机构、大学、学院和教授们反对由底层兴起的刺向高级文化的新思想，却又不可能完全消灭民间文化，而且往往激起民间对政权的反叛，例如农民起义、异端战争等。

（二）同时与公开冲突平行发展的是同化与适应的多方面进程。贵族与城市市民的服装、时式、建筑、音乐和舞蹈下沉到民众中去，同时贵族的思想、观念、对事物的态度也渗入民众的意识。这些观念在扩散过程中往往被曲解，从而在民众中产生巨大的反应。一些观念、思想、感情的误解很容易导致异端和革命。对一个观念加以割裂肢解，会在民众中引起巨大的爆炸。欧洲各民族的迁徙与彼此交往使各种思想由一处传到另一处。民众从统治者的文化宫殿里捡起一些神学和观念形态、思想体系的枝丫，把它们改变为自己的东西。

---

① 卢泼斯·费里埃里(Lupus of Ferrieres)，人名，不详。

② 高狄萨克(Godesalc)，人名，不详。

③ 圣维克多的休伊(Hugh of St. Victor)，著名修道僧，以主张人文主义著名。

（三）在有创造力的伟大人物内心里，经常进行着两个世界之间的对话。梦想、幻象和童年的经验所反映的底层文化与他们的哲学、神学思想体系经常掺在一起；与此同时，在他们下意识的内心深处，祈望着上层有秩序的世界与底层的世界合而为一。[63]

"城市被废弃，修道院被焚毁夷平，农村沦为征役的对象。有如人们起初不敬畏神，没有法律观念，全受野性感情支配；现在每个人都各行其是，藐视任何上帝或世人的律法，玩忽教会的命令。强者欺凌弱者，世上充斥着以暴力欺压贫苦人，掠夺教会的财富。人们彼此吞噬就像海洋的鱼类一样。"[64]

这是 909 年，特洛斯莱教区会议①所描述的当时社会。991 年，在弗尔齐的圣巴塞尔公会议②上，"法国主教们公开宣布，他们确信教皇制即将破产"，[65]"我们似在看到敌基督③的来临，这就是使徒所说的背弃真道者——不仅列国背弃神，甚至各教会也背弃神"。[66]曾被执事约翰④称颂为复兴文化、更新世界的教皇约翰八世⑤，他的惨死可以作为当时欧洲野蛮状态的写照。[67]他为抗御阿拉伯(Saracens)人侵西欧，曾经拼死战斗，而结果却死于同胞之手，被迫服毒自杀，而且因嫌他死得太慢，于是用铁锤打得他脑袋迸裂而死。在罗马两派贵族权力斗争之中，教皇制几乎土崩瓦解。897 年，在臭名昭彰的"尸体审判会"上，教皇司提反六世把他的前任弗莫苏的尸体从坟墓中挖掘出来，交付审判。罗马曾经一度被一个悍妇席欧多拉和她的两个女儿统治。而真正结束罗马从 4 至 9 世纪黄金时代的是 846 年阿拉伯人洗劫罗马城。然后，阿拉伯人从他们在法国东南部普罗旺斯(Provence)地区的强大据点出发(后被奥托大帝于 972 年收复)，蹂躏意大利、南欧、中欧直到圣·盖尔(St. Gall)。匈牙利人则经东南欧涌入欧洲，席卷中欧；在 899 至 955 年间甚至抵达法兰西中部的勃艮第(Burgundy)和东北部香槟(Champagne)地区。法兰西北部、西北部以及所有大西洋海岸都长期在诺曼人统治之下。直到 911 年，诺曼人完全在法兰西定居下来。在西欧遭受战争涂炭的这段岁月里，卡洛林王朝的后嗣也积极参与其中。939 年，奥托大帝与吉尔伯公爵(Duke Gilbert)争斗中，

---

① 特洛斯莱教区会议(The Synod of Trosle)，于 909 年举行。

② 弗尔齐的圣巴塞尔公会议(Council of Saint-Basle de Verzy)，于 991 年举行。

③ 敌基督(Antichrist)，《新约圣经·启示录》第 19 章预言，天地末日来临之前，有敌基督出现，后被神战败。

④ 执事约翰(John the Deacon)，人名。

⑤ 教皇约翰八世(Pope John VIII)，于 872—882 年任教皇。

把弗兰德斯(Flanders)地区夷为废墟。946年,路易与奥托作战时,双方都纵容军队在对方领土内肆意抢劫。10世纪中叶,撒克逊国王奥托一世洗劫罗马,使罗马被破坏得到处残垣断壁,罗马统治地区的修道院也都倒闭了。按克吕尼修道僧奥迪洛①[68]的记载,教会与世俗的贵族、主教、修道院长、普通信徒,都以贪婪的眼光互相打量,只等机会来到,可以吃掉对方。从《圣本尼狄克的神迹》(*Miracula Sancti Benedicti*)一书中,可看到当时农民的悲惨生活、饥馑[69]和反抗。从7世纪起,自耕农便不得不对如狼似虎的领主进行生死斗争,而且规模日益扩大。细小的自耕农日渐消逝。早自8世纪,在中欧萨尔茨堡(Salzburg)的一个很小的地区,就有二十一个教会庄园、十二个公爵庄园、十七个不在地主②庄园、当地一百三十七户小自耕农陆续都被大庄园吞并了。被打败了的小自耕农沦为农奴、佃农,他们被剃去头发(这是自由民的神圣标志),从而丧失了受教育的机会。即使小自耕农得以残存的地方,他们的自由也十分有限,充其量是只属于国王,不属于别人的农民。事实上,农民被禁闭在古老世界之中。小自耕农、自由劳动者、手工匠人被庄园主逐出,失去了自由,其精神结果则是古代文科(artes liberales)和修辞学校文化的最终胜利。这个人文世界拒绝采取科学实验、实地考察和对自然的观测,使之推迟了五个多世纪。自此之后,欧洲的被统治者——农奴、农民、流民、蛮族、异端分子(这是12世纪圣徒克莱沃的伯纳所划定的)——只能和他们喂养的牲畜一起,在芦苇和泥盖的茅屋中生活。17世纪时,圣文森特(St. Vincent)见到他们如此生活,直到18世纪,卢梭和玛丽·安托阿涅特(Marie Antoinette,法皇路易十六之皇后)时代依然如故。

早自八九世纪,农民中间开始有秘密结社。他们运用自己仅有的武器——用匕首在黑暗中伏击——对贵族作战。[70]农民起义如此频繁,以致纪年史家都认为不值得记述了。他们的著作所记述的是领主贵族世界中发生的事情,农民起义不属于这个范围。我们只能从其他著述中去了解,才知道997年诺曼底的农民曾多次起义;1008年,不列塔尼农民起义。在整个11世纪,撒克逊、弗里斯兰③、荷兰、法兰西农民都不断起义。在诺曼底农民起义百年之后,民间歌手华斯④还在歌曲

---

① 克吕尼修道僧奥迪洛(Odilo of Cluny),不详。

② 不在地主(absentee landlord),地主或领主不住在其庄园中,只靠收取田赋过活。

③ 弗里斯兰(Friesland),历史上指荷兰北部及德国西北部邻近地区。

④ 华斯(Robert Wace),16世纪法兰西诺曼族诗人、作家。

中纪念，这是农民的《马赛曲》，其中喊出要平等要自由的声音。[71]一直到黎塞留①的时代，法兰西还为农民起义所震撼。

这些农民得以组织起来，全靠古代世界中那些半秘密结社。从法兰西和日耳曼民谣中可以看出，直到18世纪，这种半秘密结社还继续在活动着。其中有些是作战的同僚的小团体，有些是宗教性的，有些是为了每年筹备狂欢节等活动，有些是同庆会。参加这些组织要有一定宗教仪式，参加人要宣誓守约。它本是异教的社团组织，后来基督教的思想开始渗入，农民们开始谈论世人生来平等，要求回到亚当时代的自由世界。这些思想立即被统治者定为异端，并将其影响有意加以夸大，作为镇压的理由。正如今日的西班牙那样，10至11世纪的统治阶级从来把下面提出的要求看做是对上帝所定的神圣秩序挑战。但把它们指控为异端也并非毫无道理，从这类指控的频繁程度也可看出一点端倪。例如1166年，奥良主教(Bishop of Orléan)镇压了"蒙头的"异端分子。[72]

13世纪在德意志北部施台定格(Stedinger)地区农民反抗不来梅大主教(Archbishop Bremen)的施台定格之战是又一个实例，说明异端与农民起义的关系。事端开始于垦荒的农民拒绝纳贡。此后几十年，争执始终没有解决。这些垦荒农民很善于利用地形，对领主作捉迷藏斗争。领主的武装讨伐引起农民武装起义，从1229到1234年进行了五年十分激烈的战争。1229年农民军击败了主教军，1230年不来梅大主教宣布施台定格农民是异端分子，因为他们"藐视教会的统治权力和教会的圣事，不听教会的告诫，袭击并杀害神职人员，抢劫并焚烧修道院和教堂，背弃誓约，亵渎圣事，侍奉邪灵，听信女巫，并从事其他可憎恶的活动"。[73]1232年3月，皇帝腓特烈二世把不来梅的异端审判法庭交给多米尼克修士。同年10月，教皇格列高利九世宣布对施台定格农民进行十字军讨伐战争。1234年5月，由邻近地区贵族领主组织起的十字军打败农民起义军，施行残暴的屠杀。全欧洲的上层世界都为十字架战胜黑暗势力而大事庆祝。

施台定格农民起义的历史资料十分宝贵，因为它详细描述了农民在政治不满中又深受古老的民间文化影响。其实，施台定格农民所做的，如用圣饼行魔法，[74]与死者通灵，与神灵交通，妇女成为沟通两个世界的媒介，[75]凡此种种都延续到19世纪。在施台定格，农民抵制神职人员和主教，由此爆发了危机。这反映了民众

---

① 黎塞留(Richelieu, 1585—1642)，法国枢机主教，法皇路易十三世时担任国务大臣，对内镇压新教徒，对外联合德国、荷兰、瑞典打击西班牙。

对他们的主人的仇恨。在整个中世纪，这种仇恨爆发为许多主教、修道院长、神甫被杀。这些反抗也反映了另一点：民众在宗教上可以不必依赖神职人员，在本村、本族、本家里，靠父老、妇女甚至儿童就可以举行宗教仪式。他们不需要从外面来的神甫。农民并不重视神甫主持的圣事，从民间文学、史诗、歌谣对这一方面的忽视便足以说明。[76]从瓦尔多派①、威克利夫②、胡斯③、德国狂热派(Schwarmer)和抗议"皇室神权"的"自由基督徒"等异端信仰，都在民众中不胫而走，可以说都是由于农民有其自己的宗教观。

10世纪是一个重要的分水岭。正是那个暗昧的世纪，当匈牙利人、诺曼人、阿拉伯人从外面打进来，欧洲社会底层的力量从内部兴起，它们奠定了欧洲的真正基础。这可以说是近代欧洲的源起。卡洛林王朝时期敷饰的表面的文明动摇了。法兰克各族从外面加诸被统治各民族的那种生活方式，也显示得再清楚不过。按法兰克神话传说，最初建立墨洛温王朝的家族是由人与海兽结合而来。[77]那些王室贵族的蛮族野性，虽经几世纪也未曾改变多少。民众虽经基督教会的教化、查理曼大帝提倡学校文化，但这些都没有真正触及广大民众。他们的愚昧悲惨，只是更加深了，教育和学术也趋于没落。这种由外部和由底层发起的猛烈进攻导致了巨大的积极后果。

自4世纪起，古典文明和基督教文明经历了一个奇特的蒸馏和结晶的过程，这个过程持续了五个世纪。到10世纪民族大迁徙的最后阶段，古代传统的最后起决定性作用的浓缩过程开始了。在古代文明和基督教信仰中，只有其中有持久价值的部分才得以保存下来。10世纪初的克吕尼派修道僧，对法兰西、勃艮第、西班牙北部的贵族子弟进行教育，它以节期的仪礼和敬拜死者吸引了越来越多的贵族家庭。它的教义与纪律训练开始陶冶了第一批贵族子弟，使他们真正接受基督教文明，这样，至少有一个社会阶级真正接受基督教。此后的若干世纪里，贵族是

---

① 瓦尔多派(Waldensians)，12世纪下半叶法国东南部兴起的基督教教派运动。创始人彼得·瓦尔多(约1140—约1217)，用本地语言宣讲《圣经》，主张教会应当改革，重返贫穷简朴的古代传统。1184年被判为异端，此后屡受迫害，直到16世纪宗教改革之后，方被容许存在。

② 威克利夫(Wyclif，约1320—1384)，英格兰宗教改革家，攻击教会在教义与教政上的错误。主张人人都有权阅读《圣经》，并把全部《圣经》译成英文，还主张信徒得救是靠神恩，不在于参加教会。因否认圣餐礼中饼酒经祝圣后转化为耶稣圣体宝血，于1381年被判异端。其追随者被称为"罗拉派"(Lollards)。

③ 胡斯(Hus，约1369—1415)，捷克宗教改革家，在威克利夫影响下谴责教会中的黑暗，不接受罗马教皇权威。1414年赴康士坦斯公会议，由皇帝保证其安全，结果被判异端，受火刑处死。

在社会多阶级中真正接受基督教的唯一阶级。后来基督教对社会各阶级的影响也以在贵族阶级中为最深。因此，在基督教的各种改革运动中，贵族起了特殊的作用。世俗贵族的基督教化逐渐地影响到灵性贵族，主教们开始发展“神的和平”①的观念。10世纪末叶起，修建教堂的浪潮开始了。

“神的和平”运动肇源于法兰西北部，随后传播到卡洛林王朝之后的全部欧洲，它是古代社会中某些因素与新的基督和教会秩序的不寻常的结合。现实环境里，无论房屋、田野、教堂庭院都已失去昔日风光，处处都是阴郁沉闷，令人意气消沉。人们只有从教会年历寻找有什么特别的节期、特殊的时间，可以使人们的精神振奋一下。于是他们划出一小块地盘，以求在其中能得到和平。教堂和它周围的市场、集镇以及修道院因此被划为受圣徒保护的地区，那里的老百姓也佩戴各种圣徒的遗物进入教堂祈求呵护。

墨洛温王朝和卡洛林王朝(即5至9世纪)的君王们在世时，经常“南征北战”，这些君王对和平并没有什么贡献，倒是这两个王朝时期已死的圣徒对和平很有裨益。在兵荒马乱的年代里，通常是自然条件比较偏僻的地方，便于人们躲过战乱。这些地方便成为圣徒特别保护的地方，既神圣，又安全。10世纪末期，民族迁徙、争战减少一些，人们逐潮重建家园。国王、主教、修道院长有责任把教堂、修道院恢复起来。[78]垂范后世近千年的帝国大教堂，在这时开始兴建了。12、13世纪的重建工程，基本是遵循10世纪下半叶奥托大帝时的模式。但由于社会终于安定到能够进行真正的建设，人们便不再仅仅模仿拜占庭式、东方式或罗马式，而想表现自己的思想。基督教化的贵族在兴建教堂、修道院时，还受到一种思想的支配，便是忧虑世界末日即将来临。

现代学者的研究已经否定了过去传说的中世纪人们以为一千年便是天地末日之说。但是10世纪时，随着贵族接受基督教思想的增多，基督教末世论在人们头脑中的影响也增长了，这个事实是学者们也不可否认的。过去蛮族入侵时期，人们害怕的是天地末日的可怖景象。

10世纪中叶，在德意志，奥托大帝使卡洛林帝国安定复兴；在法兰西北部，“神的和平”运动兴起扩展；克吕尼修道院发动改革，在意大利南部也掀起了修道院改革；这些气象使人们对天地末日的恐惧深化为对神的惧怕，伴随着这种惧怕则是

---

① 神的和平(Peace of God)，自9到10世纪末基督教会要求贵族领主在教会重要节期时停止战争，称为“神的和平”。1095年正式成为基督教会制度。

又抱着希望。无论惧怕或希望，都离不开历史的现实和由此产生的真实感觉。10世纪下半叶，奥托大帝时的帝国终究比8至9世纪初叶查理曼大帝初建帝国时不同，这种不同的地方渐渐扩大。其中之一便是妇女不仅在文化与文明中发挥重要作用，而且在帝国的社会政治中也有显著的地位，例如女皇西奥伐娜(Theophano)以及奥托大帝时撒克逊的修道院女院长。奥托三世①时女权的抬头其实是反映了妇女首先受基督教影响，也首先接受基督教文化。

奥托时代文化复兴中的女诗人霍洛兹维斯(Hrotsvith)完全生活在基督教对重生的希望之中。[79]她心目中的基督就如同日耳曼式的"世界之王"，在尘世烈火中走来，更新天地万物。异教的日耳曼古老的《尘世烈火之歌》与基督教的思想感情第一次成功地结合起来了。这种新的结合正满足当时人们头脑中的需要。霍洛兹维斯生活于封闭社会的时代，当时传统的语言习俗是神圣不可侵犯的，她却敢于否定这种古老、神圣的事物秩序。霍洛兹维斯已经扎根于奥托的基督教秩序之中。这个基督教秩序代表着进步和启蒙精神，因此她能去暴露、扬弃那反对进步与启蒙精神的旧习惯。这是她对古代异教的罗马文化的态度。[80]奥托王朝的日耳曼国王兼神圣罗马皇帝，其加冕大典是古代异教习俗和基督教观念的混合物。对霍洛兹维斯来说，国王、皇帝是神与世人的中介，又是教会的保护之主，她称之为"我们的所罗门"、"大卫"，以表明国王一皇帝的虔诚信仰超过以前的国王一皇帝(她以这种方式悄悄地把查理曼大帝否定了)。她歌颂奥托大帝为基督战胜了在神圣帝国境外的异教民族，实践了他在加冕仪式中的许诺，建立了唯一真正的和平秩序：基督教会的和平(pax ecclesiae)。

在那些侍奉奥托王朝的人们眼中，奥托一世于962年在罗马加冕为神圣罗马帝国皇帝，使帝国更新，奥托一世就是新的查理曼、新的西奥多修和君士坦丁。教会一基督的国度包括教会、修道院的再生，教育文化的复兴，经济的重建，都与对异教徒的战争及传教使命紧密联结在一起。[81]过去卡洛林王朝宫廷人文主义文化振兴的公式，现在都运用到奥托一世身上。[82]他的继承人一面竭力反对拜占庭，一面抵御穆斯林东方，这两者被看做是沆瀣一气的。[83]967年，在这"罗马的形象带来的英雄世纪"，[84]教皇约翰十二世歌颂奥托一世挽救了"罗马这个世界中心，普

① 奥托三世(Otto III，980—1002)，任神圣罗马皇帝(996—1002)、日耳曼国王(983—1002)。先由其母摄政，其母死后，又由祖母摄政。

世教会元首，在地上重建它先前的地位”。[85]

尽管奥托王朝与卡洛林王朝有许多内在和外表的相似之处，奥托王朝的帝国、世界和宇宙观跟卡洛林王朝的虚有其表的人文主义却有一点巨大的差异。诚然，雷根斯堡或班堡①被称颂为第二个雅典，某个修道院的复兴采用了古代浮夸的赞词来歌颂。修道院长被比拟为古罗马城的执政，修道僧被比拟为罗马城的元老院成员。在维海那或诺伐拉的意大利人文主义者们互相吹捧为知识界的明星。热尔贝②被列在波伊提乌和西塞罗的旁边。尽管如此，奥托王朝的皇帝们的思想倾向，对事物的看法和处理问题的方针都独树一帜。他们反对古代异教的罗马，也敌视豪侈的拜占庭。他们要在与斯拉夫东方的斗争中建立并扩展帝国。马德堡(Magdeburg)以它拥有的圣徒遗物(例如：圣徒茅希斯的长剑)而成为“德国在东方的首都”。[86]“从乌尔茨堡到班堡的距离，就足以说明从8世纪中叶到11世纪初，日耳曼帝国向东方的扩展。”[87]由神圣罗马皇帝亨利二世③创立的班堡主教区成为帝国的强固中心据点，它不断巩固帝国新取得的领域，并从侧翼支持帝国的东进。“这是奥托一世以高瞻远瞩制订的斯拉夫东方政策的实施新阶段。”[88]教堂和修道院星罗棋布，它们的产业和权益向外扩展，控制了异教的斯拉夫东方。教皇本尼狄克七世已为向斯拉夫人传教而在阿文坦(Aventine)建立了阿莱西奥修会。

这项服事神、帝国和教会的工作——基督的教化[89]——不能交给只图私利的世俗领主。这些领主会把皇帝在东进中取得的成果很快便攫为己有，因此皇帝把这项工作交给帝国主教们。这种做法并不是奥托大帝发明的，罗马时代的主教们、拜占庭的帝国主教们都有这样的先例。但奥托大帝首次使帝国主教们成为帝国的高层贵族。这些主教们，作为新兴贵族，热衷于改革，正如同罗马教会16世纪特伦托公会议后的新主教们，为应付新教兴起而致力改革罗马教会一样。从

① 雷根斯堡或班堡(Regensburg or Bamberg)，奥托王朝时首都。

② 热尔贝(Gerbert of Aurillac，940—1000)，10世纪法兰西著名修道院长。得奥托三世支持，任教皇(999—1003)，系第一个法国人担任教皇为西尔维斯特二世(Sylvester Ⅱ，999—1003)，以擅长任教师著名。

③ 亨利二世(Henry II，973—1024)，任神圣罗马皇帝(1014—1024)、日耳曼国王(1002—1024)。

12世纪来自根布罗地区的西吉贝主教①[90]到15世纪来自库萨的尼古拉枢机主教②以及17世纪末的莱布尼茨，人们对这些杰出的牧者(pastor clarissimus)理所当然地十分崇敬。在这批主教中，列日的诺特克可以算是最好的代表之一。[91]他有一大批家宰、侍从、武士和僧俗贵族簇拥前后，“这位列日的主教坐在他的座椅中，掌握世俗与灵性的两把宝剑，既是王侯又是大祭司”。这些帝国主教们执行帝国对东方斯拉夫人传教的政策。他们的宫廷里供养着一批人文主义学者、歌手、杂技演员和漫游的文人。这些宫廷就成为孕育《尼伯龙根之歌》这类歌颂古代英雄祖先的史诗的地方，其次就是歌颂教区的古圣先贤。这些主教们兴修了帝国各地的大教堂。但是，他们对东方的传教活动却遭到了失败，因为他们的军事力量和精神力量都不足以贯彻这个庞大的计划。

在这时期执政的奥托三世(983—1002)虽然为时短促，但也显示出奥托王朝与卡洛林王朝在文明领域中的不同。奥托三世时期，古代世界的高层和底层文化以及基督教文化交融为西方的新文化，在这过程中又添加了一个新的因素。奥托三世虽是卡洛林王朝的后嗣，但他的母亲是来自拜占庭的希腊人。他年轻时醉心于希腊文明，在与导师修道僧热尔贝的著名通信中，奥托三世祈求导师帮他学习希腊文化，为登皇帝位做准备。热尔贝复信说：“我们所继承的是罗马帝国……你属于我们。你是罗马人的皇帝与奥古斯都，有希腊皇室的血统，但你拥有的帝国权势压过了希腊人，凭继承权，你要统治罗马人。你的与生俱来的以及后天的文化素质使你既超过罗马人，又超过了希腊人。”[92]

这位欧里亚克的热尔贝就是得到奥托三世支持而就任教皇的西尔维斯特二世。他的职责是辅佐奥托三世这位“新君士坦丁大帝”重建基督教会。他自称其文化素养全靠奥托王朝三代皇帝，其实他来自法兰西南部和西班牙的另一个世界，那个世界是希腊和阿拉伯文化影响下的地区。继此一百五十年之后，希腊与阿拉伯文化对欧洲精神文明的历史产生了巨大而决定性的影响。在奥托皇帝的宫廷里或在罗马城，热尔贝都是一个外国影响下的人物。西欧基督教国家后来把他斥为“弄妖术的人”(sorcerer)，不是没有理由的，因为他来自欧洲与异教、伊斯兰

① 根布罗地区的西吉贝主教(Sigebert of Gembloux)，不详。

② 库萨的尼古拉(Nicholas of Cusa，约1401—1464)，日耳曼神学家、哲学家。曾主张教会大公会议的权威在教会之上，但后来又妥协放弃；主张进行教会改革，但又向旧势力妥协，认为地球是圆的，且不在宇宙中心，成为哥白尼先驱。

和法术接壤的神秘地区。年轻的奥托三世尽管把罗马称作“我们皇家的城市”，和意大利人文主义者以及属灵禁欲的改革家们交往，在罗马人眼中，他还是一个外来分子。奥托三世自己也意识到这一点，因此他才一而再、再而三地为自己的出身和继承皇位辩解，希望寻求神圣权力。正是因此，他把死去的好友和辅佐他的圣阿达尔贝奉为圣徒。他希望从“圣”查理曼和圣阿达尔贝获得同样的祐护。按照梯特玛(Thietmar)的叙述，奥托三世秘密地发掘了查理曼的陵墓，取出查理曼的一块骨骸，挂在颈上的十字架和衣服残片。这个子嗣需要祖先(查理曼)的神圣能力，也需要与神密切交往的阿达尔贝给他神圣能力。他需要这位圣洁的修道僧给他祈祷、献祭和克己的能力，以便完成他那宏大事业。即排除民族的隔阂，使在他统治下的各民族共同服事万王之王的基督。在热尔贝协力合作下，他使东方国家从卡洛林王朝帝国教会统治下得到解放。他给波兰人、匈牙利人独自建立起本国教会的权力，这无异于确认了这些民族的独立存在。如果在查理曼时代，这样做——让信徒脱离唯一的帝国教会——将被认为是犯叛逆罪。道森①说得很对：“基督教国家的统一不再被看做帝国专制统治下的统一，即一种德国式的沙皇制，而是一个自由民众的协会，教皇与皇帝只在其中担任会长。”[93]

在奥托三世身上，查理曼的儿子——虔诚的路易——复活了。虔诚路易要想改变查理曼建立帝国教会的道路，建立起真正的基督教。他的儿子又背叛了他父亲，奥托三世为这种勇敢的努力付出了沉重的代价。他像许多着重灵性的人一样，推崇开明理性精神。他暴露了把教皇国说成源自“君士坦丁大帝的赠礼”②是伪造历史；他把罗马公民对罗马城的神秘信仰看得一文不值；他对世界的看法是简单、明晰而纯属理性的。

奥托三世想引领东方各民族承认基督为王，而他自己则是基督众仆人之中为首的一个。这是仿效教皇的高傲的称号：神的众仆人的仆人(Servus Servorum Dei)。他是基督和众使徒的第一个仆人，作为基督的使徒——皇帝，他不愿以阿痕(Aix)为帝国首都，而要在罗马统治全帝国，也就是建立一个在一切领域都侍奉神的基督教国家。就这种观念来说，奥托三世开创了后来教皇格列高利七世、英诺

① 道森(Christopher Dawson)，现代基督教历史学家。

② 君士坦丁大帝的赠礼(Donation of Constantine)，中世纪时，教皇把他统治下的教皇国伪称是当初君士坦丁大帝的馈赠。

森三世[①]的先河，与神圣罗马皇帝马克西米连一世[②]、查理五世[③]相呼应。这是一种狂热的、反历史的理性主义（在以历史事实填充起来的混杂的世界中，纯理性主义就是最大的狂想）。奥托三世不顾具体历史条件，幻想推行一个宏大的计划，使他与霍亨斯陶芬王朝的腓特烈二世（Frederich Ⅱ Hohenstaufen）、普鲁士国王腓特烈二世相媲美。这种灵性上的理性主义并不必定使人忘记政治现实。当奥托三世把波兰与匈牙利从德国教会中划分出来时，他可能考虑到教会没有那么大的力量把斯拉夫东方全部基督教化。仅以萨尔茨堡（Salzburg）对波希米亚（Bohemia）、莫拉维亚（Moravia）传教的失败就可以看出教会的弱点。也正因此，俄罗斯和巴尔干落到拜占庭影响之下。日耳曼教会内在的软弱，仅从它无力对神圣罗马帝国统治下东方各民族和斯拉夫人传教就充分暴露出来，对塞维尔亚人、立陶宛人、爱沙尼亚人（Esthonians）也进展极少。甚至到了18世纪，在柏林周围，在路撒蒂亚（Lusatia）和撒克逊还有异教徒的孤岛。当东方最后兴起，胡斯、路德、革命的虔诚主义[④]和热诚主义迸发时，日耳曼教会就完全瓦解了，古老斯拉夫世界的各种力量也都得到解放了。

① 英诺森三世（Innocent III，约1160—1216），任教皇（1198—1216），强调灵性权威高于国王权力；组织第四次十字军；讨伐阿尔比派异端；召开第四次拉特兰公会议。

② 马克西米连一世（Maximilian I，1459—1519），任神圣罗马皇帝（1493—1519）、日耳曼国王（1486—1519）。

③ 查理五世（Charles V，1500—1558），任神圣罗马皇帝（1500—1558）。

④ 革命的虔诚主义（Revolutionary Pietism），如德国神秘主义教派的爱克哈特·苏叟等。

第四章 由罗马兴起的一场革命(11世纪)

近代欧洲历史十分重要的一个事件是教皇格列高利发动的改革(在本章中只列举其纲要:一则作者在其他著作中已有较详尽论述;二则因为在本书以下部分将不断提到它)。这项改革导致了教廷形式的教皇制以及民族国家的形式、贵族的改革、十字军运动、人道的城市文明、经院哲学的产生,更孕育了近几个世纪中的近代欧洲神秘主义和灵性主义、哲学上的理性主义和唯物论。欧洲的神学和历史哲学,以及由13到19世纪的各种改革与革命运动,追根溯源,都与格列高利运动有不可分的关系。[1]

5至10世纪西欧的古典传统、古老的民间文化与基督教教化,混合在一起,若不经过一个强而有力的清洗,两者很难真正结成一体。欧洲若要抵御来自东方的巨大压力,内部复杂的各种组织像异体接枝那样连接起来是经受不住强大的外力冲击的。格列高利七世之前的西方抵挡不住东方的诱惑力量。西方由于卡洛林王朝解体遗留下许多问题,靠奥托王朝慢慢收拾重建。此时,东方发生了一些有重要意义的事件。860年,俄罗斯人第一次进攻拜占庭取得胜利。988年,基辅王国的弗拉基米尔大公(Prince Vladimir,约955—1015)与拜占庭的安娜公主结婚,因而受洗入基督教。从此,俄罗斯开始模仿拜占庭,并成为拜占庭的继承人。11世纪上半叶,在西方正是日耳曼帝国控制教皇的严重年代,在俄罗斯,由于贤人雅罗斯拉夫当政(Yaroslav the Wise,1016—1050),在政治权势与文化发展上到达高

峰。雅罗斯拉夫劝诱神圣罗马皇帝康拉德二世(Conrad Ⅱ,约990—1039)和他的盟友克努特大公(Knut the Great)与之结盟,共同反对波兰。从此波兰成为日耳曼政治历史中的"原罪"①,它既损毁了波兰的实力,也从而破坏了西欧抵挡俄罗斯、拜占庭和土耳其的围墙。

在此期间,拜占庭在政治、文化和宗教上又重新集结力量,1045年,在君士坦丁堡建立起哲学法律学院。宗教方面,以修道僧西缅为代表的知识与神秘主义兼重的修道院运动兴起,表明拜占庭的宗教复兴确有实质性的内容,并非仅作为推行外交政策的工具。从拜占庭的历史与传统来看,都擅于以文化和联姻来实现政治野心,以派出修道僧、人文主义学者和与它的妇女结婚来颠覆周围的地区(19世纪时,俄国也对德国实行婚姻渗透)。对格列高利时期的改革家来说,拜占庭的威胁是他们的梦魇。

对西方的第三个威胁是伊斯兰。在8到10世纪间,西班牙的文化力量和光辉是西方难与匹敌的。特别在阿布达拉哈曼三世(Abdarrachaman III)执政期间,神学哲学和密传科学(指炼金术)都蓬勃发展。11世纪,继阿维森纳于1037年去世之后,又有迦比若·阿维西勃隆②使西班牙的学术思想继续活跃。在这个世纪中,伊斯兰思潮都具有巨大的吸引力,因此基督教会要在1071、1090年两次镇压"西哥特"与穆斯林妥协的基督徒③的礼文。仅靠阿尔昆的学识、费利埃的卢帕斯的肤浅的人文主义、埃里金纳对宇宙的思辨,远不足以抵挡东方或伊斯兰,因为阿拉伯帝国支持的彻底一元论的国家神学和泛神的智力主义(pantheistic intellectualism)的诱惑力实在太大了。

为对付东方的思想压力,显然有必要在思想上划出一条界线,而需要有一个尘世上的政治领域,也需要有内在的心灵自由。因此,在世俗与灵性之间要有一条界线。基督教会必须从古代社会的血缘关系和帝国对教会的控制下挣脱出来,获得自由。奥托三世以使徒—皇帝自许,就是要求在基督教会中,照保罗高于彼

---

① 原罪,原为基督教教义中,世人与生俱来的罪性;此处指日耳曼帝国由此垂涎波兰,而为自身不断带来灾难。

② 迦比若·阿维西勃隆(Gebirol-Avicebron, 1021—1070),在西班牙的阿拉伯哲学家、诗人,主要著作有《生命之泉》,内容包括哲学形而上学、宇宙论、宇宙生成论,把亚里士多德及新柏拉图派哲学、犹太思想都融入其体系中。

③ 与穆斯林妥协的基督徒(Mozarabic),中世纪西班牙基督徒,对穆斯林政权表示效忠,因而被准许保持基督教信仰。



得的说法，[2]皇帝要高于教皇。保罗自称是“基督的仆人”，皇帝于是自命为“第二个保罗”，受神召唤来打扫罗马这个污秽的马厩。980年，教皇通谕中把皇帝称为圣灵的监护人，[3]引领并保护教会和基督教国家。皇帝委任教皇、主教，并推行修道院改革。[4]从查理曼起，奥托大帝、奥托三世直到亨利三世这些神圣罗马皇帝都是这样做的。皇帝的谕旨、文告、方针政策，都遵循奥托一世时枢密大臣文书的宗教政治口气和色彩。皇帝控制教会在1046年达到登峰造极的程度，当时皇帝亨利四世以神的代牧、教会元首[5]的身份，接连撤换了三个教皇，最后委派了一个自己欢喜的教皇。由于皇帝发动的修道院改革是以“圣灵反对尘世罪恶”[6]为名，起初的作为并没有受到阻挠。亨利四世成为克吕尼修道院的护法，又与法兰西北部阿基坦“神的和平”运动结盟，使帝国在法律与神恩结合之下得享和平。亨利四世又特准进行改革的修道院不必为主教和贵族服劳役，直属帝国政府和教会保护管辖。要向整个旧世界挑战，目标固然崇高，却不是亨利四世本人的知识才能和他的廷臣们所能胜任的。他自己是旧世界的产物，对新的作为一点也不懂。因此，难怪他被挫败于教皇格列高利七世，这位“新的父亲”手下。

发动教皇革命的是锡尔瓦·坎迪大的枢机主教洪贝尔①，他出身于法兰西东南部勃艮第王国。这里在此后一千年里孕育了一批保守的激进灵性主义者（conservative and revolutionary spiritualists）如修道僧克莱沃的伯纳，14和15世纪的神秘主义者，布阿亥（Poiret）、卢梭和阿尔伯·史怀哲②。洪贝尔揭露从卡洛林王朝到奥托王朝的帝国教会都不是真正的教会。日耳曼皇帝把教会圣职作为私产，任意赏赐，这是干犯了神的教会。圣灵与教会的自由[7]正意味着教会从世俗君主的奴役下重新获得自由，再不需要向皇帝去贿买神职。教会应从世俗帝国控制下得自由，主教和教皇的选举应交由神职人员来进行。

每一次获胜的革命都创造一套新的语言。新名词和新的标语口号把人们忽视的问题提了出来。洪贝尔及其改革活动攻击贿买圣职便是一个实例。他们以反对贿买圣职作为战斗口号，把卡洛林王朝的世界撕成碎片。“出售圣职”成为日耳曼皇帝统治下，把教会与帝国掺杂，玷污了教会的原因；所有的帝国主教和神职人员都被称为“贿买神职者”而贬得一钱不值。这些帝国主教的祝圣仪礼被斥为

① 锡尔瓦·坎迪大的枢机主教洪贝尔（Humbert, Cardinal of Silva Candida），人名。

② 阿尔伯·史怀哲（Albert Schweitzer, 1875—1965），德国医生、神学家、音乐家，神学思想上强调《新约》中末世论思想。自1913年后到西非从事传教行医工作，1952年得诺贝尔奖。

无效,他们主持的圣事也都无效。这在改革派中引起了分歧。洪贝尔枢机主教和教皇格列高利的志同道合的同事修道僧彼得·达米安①[8]主张不论神职人员本人行为如何,教会的圣事(圣餐和圣职都包括在内)都是有效的。这也是整个中世纪教会的官方态度。洪贝尔则坚持贿买圣职者主持的圣事都无效。这样,绝大部分的主教和神甫的工作都归无效了。洪贝尔所希望的是一个充满灵性和完全纯洁的教会,靠圣灵的力量从尘世的捆绑中得自由,这个尘世已经把教会腐蚀得很深。洪贝尔对教会世俗化的猛烈攻击,并否认教会圣事能不受主持人影响而独立有效,成为12世纪以后左翼教会改革家,无论是异端分子或灵性主义者追随的榜样。

如果洪贝尔的主张成为正统,并把他主张的纯灵性标准推行到所有的教会,这将引起更激进的主张,使洪贝尔的教会改革佚出轨道,无法控制。这是因为洪贝尔把灵性的教会与世俗的教会截然分开,如果推而广之,就将把自然与超自然、世界与上帝、物质与精神都截然分开,那样,基督教将只存在于观念之中,教会就什么都剩不下了。正因如是,洪贝尔对都尔的贝伦加尔②攻击不遗余力,尽管教皇格列高利七世与彼得·达米安都同情并保护贝伦加尔,洪贝尔却强迫贝伦加尔悔罪。其实,贝伦加尔与洪贝尔一样,都是奥古斯丁的信徒,坚持灵性至上;贝伦加尔和洪贝尔也都服膺埃里金纳。贝伦加尔也和洪贝尔同样地反对流俗的神与世界一致、灵性与自然一致的看法。两人的区别在于:洪贝尔关心的是教会的纯洁化、灵性化,贝伦加尔所着重的则是概念的纯洁化。贝伦加尔感到震骇的是那些未受过教育的神职人员和信徒一样,认为在圣餐礼中真的是吃耶稣基督的身体和血。贝伦加尔强力地否认这一点,指出物质的饼和酒与其灵性的意义是截然不同的两回事,前者只是物质,后者则纯属精神。结果,他不啻是否认了在圣餐礼中神与世界的一致性。由于他否认饼与酒能转化为基督的身体和血,因此圣餐礼只是一种表记,用以回忆基督设立圣餐礼作为纪念。

贝伦加尔的智力灵性主义与洪贝尔的政治灵性主义之间紧密相连是十分明显的,但他们之间的不同却是至关紧要。如果洪贝尔所主张的灵性的教会不能通

---

① 彼得·达米安(Peter Damian, 1007—1072),中世纪意大利修道僧,主张改革教会,与教皇格列高利携手推进罗马公教改革运动。

② 都尔的贝伦加尔(Berengar of Tours,死于1088年),法国唯名论经院哲学家,否认圣餐礼中饼酒经祝圣后,真的转化为耶稣的身体和血。

过圣事使信徒感到确实获得了神的救恩，则教会将失去信徒而不复存在。因此，贝伦加尔的思想威胁到罗马教会存亡所系的要害。神甫们在主持圣事时，必须使信徒感到，通过神甫的手，神进入他们的内心世界。教会若不能借基督献身作为世人的赎罪祭，使世人得到神的救恩，就无法与其他三种势力竞争。这三种势力便是：拜占庭、日耳曼皇帝和古代社会的宗教传统。洪贝尔起草了一个信仰公式，强迫贝伦加尔宣誓：饼、酒经祝圣后就成为救主的圣体宝血。1079 年洪贝尔的胜利结束了在这问题上的十年斗争。

1054 年，洪贝尔在君士坦丁堡索菲亚大教堂，代表罗马教会，把东方教会首脑、君士坦丁堡牧首西阿鲁拉里乌(Cearularius, the Patriach of Constantinople)革除出教。这是东西方基督教会的大分裂。像所有的勇士，往往暴烈、狂热、偏颇不公一样，洪贝尔坚持在圣餐礼中用无酵饼，反对希腊基督教会按古制所用的有酵饼，认为无酵饼更纯洁、更灵性。[9]东西教会分裂后，西方教会关于圣餐的教义从泛讲灵性转为以基督为中心，[10]从而在弥撒礼之外，又发展了一种新的对圣餐的崇拜。[11]从洪贝尔与贝伦加尔的论战中，可以看出洪贝尔起草的西方教会对圣餐的新公式在理论上并不稳固，在西方教会中也还未被普遍接受(真正确立是在 12 世纪托马斯·阿奎那的时代)；东方教会把圣餐看为纯属灵性意义的圣礼，自然使洪贝尔感到不能容忍。他指控拜占庭在思想上已被伊斯兰降服，只信奉属灵的一神论，并把神与皇帝等同起来，而且对神的儿子的受难漠然不动心。这种指控有言过其实的地方，但在基本上却包含一个深刻的道理。东罗马的政治性的一神论在精神上与伊斯兰十分接近。拜占庭的影响自卡洛林帝国时便已通过西班牙学者渗入西欧了。克里斯托弗·道森(Christopher Dawson)称 10、11 世纪初的奥托帝国为“一种日耳曼式的沙皇帝国”，[12]罗森施托克—休西(Rosenstock-Huessy)认为，11 世纪时西欧基督教国家很有可能沦为阿拉伯帝国的哈里发属国。[13]这看法都很值得玩味。

洪贝尔深深看到这一点。他从君士坦丁堡回来后，立即开始对卡洛林帝国的根本前提和立国原则进行斗争。洪贝尔的论战性著作中，并不攻击个别皇帝，甚至前朝皇帝也不攻击，只攻击奥托王朝统治教会的制度，其根源则是卡洛林王朝制订的礼拜仪文把社会制度神圣化。1059 年，在苏特立宗教会议，洪贝尔正式指斥卡洛林王朝的教会是使整个教会陷入罪恶的祸端。794、797 年两次宗教会议容许修道僧放纵吃喝，导致修道僧堕落。[14]古代社会和中世纪修道院中传统的节日

宴饮遭到谴责。教廷的革命家要想建立起自己的新原则。洪贝尔和他的同道希望回到罗马的黄金时代,回到4至8世纪的基督教会,成为教皇利奥一世所宣称的,即罗马教会"是神圣的种族,是神的选民,是圣彼得开创的主教座下培养的像祭司般圣洁、像皇族般高贵的公民,命定要成为世界之首"。[15]这个黄金般纯洁神圣的罗马教会已经因日耳曼皇帝对圣礼的摧残而可耻地堕落了。

洪贝尔和格列高利七世似乎本能地感到,"邪恶的中世纪"就是从基督教的中心思想和中心活动开始腐蚀教会内部的。4至6世纪的罗马教会礼文是基督对罗马皇帝取得胜利的表现。地上的皇帝——神的金銮殿被神——万王之王的基督所征服。基督作为大祭司,披戴着罗马皇帝的神圣彩绶,[16]登上君王的宝座。但是,在改革家看来,这样罗马的礼文已被蛮族皇帝们玷污,变成蛮族皇帝的礼文——装腔作势、自命高贵。他们甚至胆敢以《旧约·诗篇》中的皇家诗篇①来比拟自己。这种指控也不无理由。查理曼曾委托阿尔昆修订《格列高利圣事礼文》(*Sacramentarium Gregorianum*)。[17]继此之后,海道者保罗(Paulus Diaconus)又加以修订。查理曼死后,虔诚的路易执政期间,他的枢密大臣又加以修订。日耳曼皇帝们——早期的萨利克②和奥托王朝——都企图以自己的帝国礼文强加给罗马。查理曼期望统一的礼文能把他的帝国拴在一起:[18]基督是圣洁之王、审判之主、和平之君、和平的守护神,这是礼文中为降临节期和圣诞节所用礼文中的词句,目的是为了引领臣民走上信仰的道路,这种信仰就是对日耳曼国王查理曼的政治—宗教效忠。

法兰克人由东方侵入西欧时,把拜占庭对皇帝的尊崇也介绍入欧洲,例如,奥良的西奥多夫③是歌颂皇帝礼文[19]的作者。法兰克人出于好战精神,不满罗马教会公祷书中忽略从《玛喀比书》④中多加辑录。罗马礼文逐渐被篡改成歌颂蛮族皇帝、国王及其崇尚血统与民族神圣性法律的礼文。洪贝尔与格列高利力求恢复昔日罗马的古典质朴,[20]不是要侍奉神圣皇帝,而是为坚持圣彼得的教会传统。洪贝尔—格列高利集团不仅遭到皇帝的反对,也遭到继承古老民族文化的僧侣贵族

---

① 皇家诗篇(royal psalms),指《诗篇》中第2、21、45、72、110等篇。

② 萨利克(Salic),5世纪时法兰克人北支称萨利安人(Salians)。此后法兰克人亦有时称萨利安人,法兰克法典称《萨利克法典》。

③ 奥良的西奥多夫(Theodolf of Orleans),阿尔昆继承人,奥良主教。

④ 《玛喀比书》(*The Books of Maccabees*),在《旧约·次经》中关于公元前2世纪中叶犹太人反抗希腊—叙利亚统治的历史记载。



猛烈仇视。那些已成为日耳曼帝国贵族的主教极力反对格列高利，对他们来说，歌颂皇帝的礼文也就是保证他们财富、地位的护符。洪贝尔不得不向这些主教们解释：神职人员的首要条件不是吟诵礼文的本事，而是"良善的生活"。[21]

作为罗马文化复兴与蛮族斗争的代表，洪贝尔与格列高利着手巩固教皇的地位。1046年，教皇克雷芒二世宣布自己是古代教皇克雷芒一世①的继承人。此后一百年间，每个致力改革的教皇都取一个初期罗马主教的名字作为自己任教皇后的名字，以表明自己是古罗马主教再生，以示对抗查理和奥托在后代皇帝身上再生。这种做法是要表明基督教会的重生依靠的是神的恩惠和神职人员的教化，而不是依靠皇帝恩宠。这种斗争方式在历史上是少见的。[22]格列高利的斗争，自然并不仅是针对皇帝的名字。他褫夺了古代社会的一切神圣名称——也就是褫夺了古代社会立法以致存在的根据，把社会看做教会的恩典国度的组成部分。奥托三世曾企图表明自己是使徒保罗再生。格列高利则首创把保罗与彼得并列，铸在教皇的钱币上（后来的教皇玉玺上也这样做）。[23]自此以后，罗马教会成为彼得与保罗的教会，是神的权势在地上的代表，既有灵性的权威，又有法律的权威。

格列高利所从事的巨大事业，借用马克思的一个词汇，是"剥夺那些剥夺者们"。他在初期取得成功，因为他出身于普通人家庭，与底层民众有一种天然的神秘联结。达米安称格列高利为"圣洁的魔鬼"，因为在他身上可以有两种极端同时并存。格列高利像古代社会的魔法师，有一种特异功能。他与克吕尼的修道僧奥托洛一起在路上走，他在后面，竟声称听到了奥托洛脑中的每个思想。[24]当他把日耳曼国王亨利四世革除出教时，他就像古代社会的巫师一样宣称："朕使你的武器得不到胜利，不仅在灵性上被捆绑，也在尘世中被捆绑……"[25]"在战争中，他将失去（神圣的）战斗力，失去胜利，直到死亡。"在当时人们听来，这像是邪灵的诅咒。格列高利用旧世界的武器去剥夺旧世界的权势。当那个旧世界向圣徒呼吁时，格列高利就举起他的神圣保护人，彼得与保罗，宣称世上难得有真正圣洁的君王。历史中充满了邪恶的世俗君主迫害神的真正教会的史实。奥托时代的修女霍洛兹维斯只是怯弱地暗示习俗的败坏，现在发展为革命的观念体系了。卢卡的安瑟姆②宣告：即使有五千年之久的"邪恶习俗"，也不可能把不公义变成公义。[26]古代社会的全部观念及其中世纪子嗣在这时遭受到致命的打击，那"美好的古代法制"

① 克雷芒一世（Clement Ⅰ），约于88年到约97年任罗马主教，是初期教父第一人。

② 卢卡的安瑟姆（Anselm of Lucca），11至12世纪教会法专家。

已被剥夺了其中拯救世人的能力。

仅仅几年之前,"神圣的皇帝"还有权革除不圣洁的教皇的职务。现在格列高利竟宣称:哪怕是地位最低的神职人员,他施行灵性拯救的能力也超过世上所有的国王与皇帝。[27]后来的一个教会法学家雨果·奥斯蒂昂西斯(Hugo Hostiensis)还宣布一个神甫的尊贵比国王高出7644.5倍,因为按照古代天文学家托勒密的算法,这是太阳大于月亮的倍数。自此以后,皇帝再想把自己比作太阳——如腓特烈一世、腓特列二世,让下属吹嘘他们是真正的太阳,已经失去功效了。格列高利对亨利四世施行宗教上的绝罚,使亨利四世由一位"凭血统和法统树立的神圣皇帝"变成一个宗教上的罪人。自此以后,欧洲形成了两权对峙的局面。教会与国家、宗教与世俗、物质与精神,互相对峙。正是在这种对峙之中,宗教自由与近代欧洲的各种自由得以成长。格列高利对亨利第四的猛烈打击导致了此后五十年,教皇与日耳曼皇帝之间为争夺叙任权的斗争①。格列高利的改革,从某种意义说,也是对东方的胜利。[28]著名的1075年《教皇谕旨》中说:"唯有教皇能使用皇帝的徽章","所有君王应吻教皇的脚","在所有教会的祷文中,只能提教皇一个人的名字";"教皇可以废黜皇帝","无人能审判教皇";"每一任教皇都有圣徒彼得的功德予以祝圣";"教皇凭他自己,不需要有任何宗教会议,便可以谴责主教们";"教皇是神在地上的唯一代表,他掌管着天堂和地狱的钥匙"。

这些震惊世界的论点并不仅是针对拜占庭和神圣罗马皇帝,[29]而且是针对自古以来所有自命为救世主的统治者。世俗贵胄,连同他们的前辈和同事,无论地位或财富也要依靠救恩。在推进改革的教皇看来,如果欧洲(他们又重新把欧洲作为整体提了出来)在教皇庇护之下把世俗与灵性的领域统一起来,主教们应与政府的官秩脱钩,神职人员应超脱于家族血统、地域并且守贞,免除家室之累,这样才能真正从世界中超脱。格列高利就像一切革命者一样,不怕追求乌托邦,即使要为此进行若干世纪的持久斗争也在所不惜。从16世纪中叶特伦托宗教会议后,甚至到17、18世纪,主教们的实际表现来看,离格列高利的要求还很远。但是,基础终已奠定,神职人员应当守贞。过去只有少数苦修士实行禁绝肉欲,现在要求所有教区神甫都过一种纯洁的灵性生活;以古代世界的标准来看,这是矫性、不

① 叙任权(investiture)的斗争,1075—1122年间,教皇与世俗皇帝争夺任命主教的权力,源自格列高利七世禁止亨利四世行使叙任权。最后于1122年教皇卡力克斯特斯二世与日耳曼皇帝亨利五世双方达成妥协。

自然，甚至是畸形变态。格列高利为推行这项改革，不得不付出沉重代价去寻求盟友。他支持米兰的激进派民间运动，反对贵族把世俗世界与神职界罪恶地连接起来，支持奥古斯丁后期的革命性的属灵主义，支持贝伦加尔一派辩证家的革命化的理性主义。

格列高利推行神职人员应当守贞这项改革，在欧洲思想史、宗教史上影响深远。人的心灵中有一部分是与世界隔绝的。这便需要就神与世界之间、男女之间建立一种新的关系，并为追求灵性的人造成一种前所未有的心灵的紧张。但它也使人得以专注于纯智力劳动，由此而使后来的纯学术研究、纯科学兴起并发展。与此同时，一种关于心灵的文化酝酿产生了。不仅神甫修女们要成为新人，它也使一般男女关系也要纳入新的、灵性的意义。在古代世界中，婚姻与性纯粹是法律范围，而格列高利以后的教会则提出：婚姻是双方灵性与圣事的结合。在婚姻之外的爱情也仍然是可能的，如阿伯拉[①]与艾洛绮思，萨尔的法兰西斯[②]与香塔的尚·弗朗索阿般的心灵的婚姻。单身男子过守贞的生活，拒绝天性和世界的吸引力，由此引起的心灵紧张，是一种推动创作的力量。

格列高利和他的继承者所赢得的唯一忠实盟友是年轻贵族。这些年轻贵族是教皇与老贵族争吵的受益者。这些年轻贵族抛弃了旧式的父亲，转向新式的父亲—教皇；他们把修道院交给教皇去进行改革，并接受教皇的教育。于是，一批新的修道会陆续建立了：提乌斯特西安修会[③]于 1098 年成立，预示方向修会[④]于 1120 年成立，还有卡苏西安修会[⑤]、卡米赖茨修会[⑥]。在世俗社会方面，12、13 世纪开始兴起基督教武士的宫廷文化。这些武士们要经过先前为国王、皇帝举行的祝圣、敷油仪式，意味着他们就是新的国王和皇帝，但他们要在修道院里和宫廷里建

---

① 阿伯拉(Abelard, 1079—1142)，12 世纪上半叶法国哲学家、神学家，其恋人为艾洛绮思(Heloise)。阿伯拉主张意志自由为一切伦理道德的基础。

② 萨尔的法兰西斯(Francis de Sales，1567—1622)，16 世纪下半叶至 17 世纪初，日内瓦主教，其恋人为香塔的尚·弗朗索阿(Jeanne Francoise de Chantal)，创立巡访姊妹修会，著有《虔教生活导引》。

③ 提乌斯特西安修会(Cistercians)，11 世纪末在法兰西勃艮第创立，以恢复本尼狄克修会精神、强调修士从事劳动为宗旨。12 世纪迅速发展，对中世纪欧洲垦荒农业发展有贡献。

④ 预示方向修会(Premonstratensians)，12 世纪初在法兰西北部创立，成员为教区神职人员，也有女修会及由信徒参加组成的第三会。

⑤ 卡苏西安修会(Carthusians)，1084 年在法兰西成立，戒律严谨。

⑥ 卡米赖茨修会(Carmelites)，约 1150 年在卡米尔山成立的修道僧组织。15 世纪中叶成立女修道会。

立一种神恩的统治。从 1096 年起,教皇又发动了十字军战争,反对在东方和西班牙的伊斯兰势力,反对拜占庭,反对阿尔比派异端,反对原始的农民会党(施台定格人)和异教徒(普鲁士人)。在这些斗争中,武士们都过着一种新的生活。

此后一千年里,把欧洲连接在一起的是精神与物质的斗争,这是欧洲历史中的精神辩证法。格列高利在遭受最后失败之中却赢得个人的最大胜利。当他从罗马逃出,临终的时候,还是否认古代君主的权力。他说:“我曾经爱公义、恨不义;因此我在流离中死亡。”在《旧约·诗篇》中,诗人歌唱道:“你爱公义,恨罪恶,因此,神、世界之主以救恩的油膏敷在你的头上。”《诗篇》虽然是属于旧世界的。格列高利临终所说的话则是讲一个新的世界,天地是相峙的,神的仆人要在旧世界取得胜利,就要准备经受迫害与死亡。

从 11 世纪后期到 13 世纪,原来国王和皇帝的权力标志(宝座、皇冠、皇袍)、皇家的礼仪以及世俗地位,都由皇帝和国王身上转到教皇身上。教皇英诺森三世(Innocent Ⅲ)成为审判列国君王的法官,正如过去奥托大帝、亨利三世审判教皇一样。教会法取代了帝国法典;教皇设立的大学压过了皇帝宫廷学院和修道院学校;经院哲学战胜了古代世界里无所不包的学问。就长远来看,给欧洲还带来了其他后果。自亨利四世被教皇处以绝罚,随后日耳曼帝国与教皇军队交战,虽取得胜利,却种下此后长期交恶的种子。

意大利的城市、法兰西、英格兰、匈牙利、西班牙组成西欧,与教廷站在一起反对日耳曼(日耳曼已成为新的东方帝国)。日耳曼帝国和日耳曼思想在遭受这次打击后,始终未再恢复过来。此后七百年里,德国由于皇帝这个帝国权力中心的根基被动摇,政治生活一直动荡不安。德国思想界,从弗赖辛的奥托①,经过库萨的尼古拉、莱布尼茨、康德和黑格尔,都始终未能摆脱皇帝衰落的影响。[30]日耳曼人曾努力重建帝室权威,在与教皇争夺叙任权斗争之后,霍亨斯陶芬王朝曾致力重建查理曼王朝和奥托王朝的“神圣帝国”。福格威德的瓦尔特(Walther von der Vogelweide)痛恨教皇“打乱了万物的原来的好秩序”,的确表达了许多德国人的心声。埃申巴赫的沃尔夫拉姆(Wolfram von Eschenbach)甚至希望在灵性恢复的国度中,能把古代皇族尊贵血统和新的灵性秩序协调起来。斯特拉斯堡的戈特弗理德(Gottfried of Strasbourg)则对帝国的旧典制和罗马制订的教会新秩序都加以嘲

① 弗赖辛的奥托(Otto of Freising),阿伯拉在巴黎大学的学生。

笑，宾根的希尔德加德则预言教皇集权的罗马教会将彻底瓦解。日耳曼诗歌中对新罗马表现出很深的怀疑，从12到19世纪，对教皇完全采取不予理睬的态度。在德国诗歌中也并不认为神职人员从此有了神圣的新形象，够得上称为新世界中的"父亲"[①]。日耳曼世界拒绝接受格列高利七世，就表现在拒绝把格列高利革新后的神职人员称作他们的父亲。

---

① 西欧习俗尊称神职人员为"父亲"(padre, mon pere, Father)。

第五章　历史观的诞生(12 世纪)

12 世纪是历史观念在近代欧洲发展的第一个世纪。道茨的卢佩尔[①]、圣维克多的休伊、哈维堡的安瑟姆(Anselm of Havelberg)、宾根的希尔德加德、宣瑙的艾克白[②]、赖谢斯堡的盖霍[③]、弗赖辛的奥托、弗洛拉的约阿金都出现于同一时代,这种史无前例的现象,只有到 19 世纪才再次出现。一种有创造性的历史观只能产生于危机时期。当人们发现过去的标准并不正确,不足以说明客观实际,又对未来没有把握,于是就转向历史。他们想知道未来,就要了解过去的历史。修昔底德[④]与奥古斯丁,弗赖辛的奥托与黑格尔都诞生于这样的危机时期。修昔底德面临着雅典民主制与阿蒂克城邦的崩坏,奥古斯丁经历了罗马帝国的瓦解,弗赖辛的奥托想为卡洛林王朝的衰微寻找一个解释,黑格尔则目睹从卡洛林王朝开始的基督教人文主义历时千年而走向没落。

12 世纪的历史观是在西欧开始具有自我意识时出现的。拜占庭、伊斯兰及其希腊文化还有格列高利七世,都向旧日君王与神甫结合的体制提出挑战,这种挑战也促进了新历史观的形成。摆在 12 世纪历史学家面前的主要问题是对旧的帝

---

① 道茨的卢佩尔(Rupert of Deutz),13 世纪巴黎大学神学教授。

② 宣瑙的艾克白(Ekbert of Shonau),12 世纪德国神甫。

③ 赖谢斯堡的盖霍(Gerhoh of Reichersberg),阿伯位在巴黎大学的学生。

④ 修昔底德(Thucydides,约公元前 460—约前 395),雅典历史学家,著有《伯罗奔尼撒战争史》。

国、旧的教会如何评价。在教皇与皇帝为争夺主教任命权而论战时，双方都出版了大量小册子，论战中都涉及中世纪世界的所有基本问题。在一定意义上说，12世纪的历史编纂学是日耳曼卡洛林王朝象征神学（symbolist theology）的迟开的花朵。在经院神学家反历史的偏见日益占上风的情况下，历史学从一开始就注定难以发展（波拿文都拉[①]是唯一试图把具体历史事件记录下来的学者）。13世纪直到启蒙运动，欧洲没有自己的历史观（值得注意的是莱辛[②]和继他之后的赫尔德[③]都以12世纪作为他们的出发点）。教会与异端的历史连同文艺复兴时期的哲学都被看做是次要的东西。耶稣会的学校课程内容表（ratio studiorum）曾有广泛的影响，其中历史的地位很低，仅是艺术与修辞学并列中的一科。要了解12世纪历史观是什么，哪些思想领域不被包括在内，哪些作家、哪些作品虽然与历史有密切关系，却不属于这里所谈的历史观范围之内。

首先，引起我们注意的是纪年史，其中包括互不相似的各类作品，如古代的纪年史、科隆的皇家纪年史、意大利城市的纪年史等。这些纪年史都意识到周围出现了一个新世界。其中有些描述的景象使人想起奥罗修斯、奥古斯丁以及泰柯尼乌（Tychonius）关于《启示录》中天地末日的解释，其他的一些描述反映了中世纪对“敌基督者”（Antichrist）的看法。这类历史著述自成一类。

在纪年史这一大类中还有一个分支就是地区的历史。例如记述诺曼人国家产生的奥德里克·维塔利斯[④]的历史著述。索尔兹伯里的约翰[⑤]所著的教皇历史，以及一大批世俗人物的传记，如圣德尼的苏热[⑥]所著的《路易六世生平》，波索（Boso）所著的《亚历山大三世生平》。这些著述虽各有其政治观点，有其写作目的，但

① 波拿文都拉（Bonaventure，1221—1274），意大利方济各会修道僧、神学家，以注重神修著名，后任方济各修会会长，着意于修会改革。

② 莱辛（Lessing，1729—1781），德国戏剧家与评论家，所著《拉奥孔》（1766）为近代美学经典著作。

③ 赫尔德（Herder，1744—1803），德国哲学家与评论家，狂飙运动先驱，所著《关于人的历史的哲学提纲》（1784—1791），用进化的观点解释历史。

④ 奥德里克·维塔利斯（Ordericur Vitalis，1075—1143），诺曼纪年史家，所著《教会史》为有关时代重要史料。

⑤ 索尔兹伯里的约翰（John of Salisbury，约1115—1180），英格兰人文主义学者，曾在法兰西夏特主教区任主教（1178—1180），著有《论政制》，探讨政教关系。

⑥ 圣德尼的苏热（Suger of Saint-Denis，约1081—1151），法国圣德尼修道院长，在法皇路易六世、七世时任首席大臣，路易六世率十字军出征时任摄政王。

与弗赖辛的奥托笔下的腓特烈①或弗拉蒂切利(Fraticelli)眼中的圣弗朗西斯·阿西昔不同在于,后两人写传记时有他们自己对宇宙、对世界历史的完整观念,通过个人的一生来表达他们的某个思想。

还有第三批较难确定性质和价值的历史著述。这是马丁·布贝尔所称之为"历史传说"的那类著述(见他的《摩西》一书)。其中包括蒙默恩的杰弗利②所编的阿瑟王谱系,维特博的高弗利(Godfrey of Viterbo)的《百神庙》,直到帕骚③的佚名氏以致中世纪后期人文主义者所编的大量历史谱系诗歌。[1]在这种编纂的历代史中,从《旧约》的挪亚到亚历山大大帝,从恺撒到早期凯尔特君王,直到查理曼,这些历史人物都被用来达到某一个目的。不容否认,它们反映了一种封闭的、自足的历史观,但不是在本章里所说的历史观。在英格兰带头之下,西欧很快就对历史采取一种现实主义的甚至尖锐批判到令人吃惊的态度。与此成为对比的则是德国人和一些意大利人,开始"思考"历史。他们由于神圣帝国的衰弱崩溃和面对东方世界及其教会而产生极深的不安。英格兰人着手写历史,因为他们的年轻的诺曼人国家正在兴起。德国人和意大利人思考历史则是因为他们要为自身的没落之谜寻找解答,也要为与东方精神世界的际遇寻找办法。

12世纪对历史思考产生出历史哲学。它从象征神学中借来思考的手段,还运用了自奥古斯丁以来的概念。教父们关于《圣经》的理论在卡洛林王朝的神学中往往被简化为对《圣经》的隐喻解经法,[2]从文字中去体会属灵的意义。《旧约》和《新约》中的历史事件,可以有各种不同的属灵意义。这些历史事件是现实世界的表象,让人从中体会其道德含义和所启示的救恩的意义,这便构成了象征神学。12世纪的历史学家们并不认为有什么国别史、王国史或人物史,历史只能是整个世界的历史。这部世界历史中包括两方面:一方面是历史正在发展与进步,因为有神与基督做世人的导师,经过圣灵教导,为基督时代的完结而努力;另一方面,历史是永无止息的战斗,如泰柯尼乌所描述的,是基督的工作与魔鬼的作为之间的战斗,或按奥古斯丁的思想,这是神之国与魔鬼之国的斗争。

---

① 腓特烈,此处指红胡子腓特烈(Frederick Barbarossa),任神圣罗马皇帝(1155—1190)。

② 蒙默恩的杰弗利(Geoffrey of Monmouth, 约1100—1154),英国主教,纪年史家,著有《不列颠帝王史》,树立了6世纪初阿瑟王(King Arthur)在不列颠历史上地位。

③ 帕骚(Passau),德意志地名。

12 世纪的历史观，犹如 17 世纪波舒埃[①]和伏尔泰的历史观一样，是建立在奥古斯丁思想这个基础之上的。奥古斯丁的历史观念和他所用以说明观念的具体形象，都被后人一再援用。弗赖辛的奥托在他的《世界编年史》末卷（第八卷）中，就是以《上帝之城》第二十至二十二卷为蓝本来写的。但也要看到，12 世纪的历史学家们对奥古斯丁并没有一味模仿。正如中世纪的伟大建造者们（查理曼是其中的一个例子）把古代世界的建筑作为他们的采石场，从中凿出他们需要的石料，用以建造自己的宫殿、大小教堂；中世纪的知识分子、学者们也同样对待奥古斯丁。奥古斯丁的著述为中世纪所有的伟大运动提供了素材。在卡洛林王朝时，对“神之国”的理解是把它等同于基督教国家，其中圣事与统治是连接在一起的，而以皇帝为至高之主、保护者。教皇统治世界、统治基督教国家的观念，也是由此发展出来的。

这个历史观所关切的中心问题是保守的，而所得出的结论却是革命性的。道茨的卢佩尔、圣维克多的休伊、宣瑙的艾克白、赖谢斯堡的盖霍、宾根的希尔德加德和弗赖辛的奥托都希望古代世界能全面恢复，或者更具体说，都希望古代世界中神与世界的统一得以恢复。但由于教皇与日耳曼皇帝争夺主教任命权的斗争，根本上动摇了政权神权统一的政治基础。历史中常有的情形是：对过去的澄清、解说和辩白是为了开辟新的现实。

这时历史观的基本思想首先见于道茨的卢佩尔的著作中。世界历史被解释为三位一体，尤其是圣灵的展现。在卢佩尔看来，基督的帝国已经征服了世上的四个帝国，连罗马的统治也不得不为基督的统治腾出地方。卢佩尔用整整一章来论证：人间王国只是一种妄想，唯有基督才能建立起对宇宙、自然和人世的统治。他把政治名词“帝国”改换为宗教上的“国度”，它的意思是一种精神的统治。但不能就此认为卢佩尔是一个灵性主义者。他复兴教父神学，强调神创造世界，基督道成肉身，一切受造之物都见证圣灵的恩惠；在一定情况下，每一件事都是基督教仪礼中的圣事。这种见解中含有日耳曼民间文化的色彩。

圣维克多的休伊于 1141 年死于巴黎。他可能是出身于日耳曼贵族家庭，而后成为修道僧。他可以称得上是那个时代历史思想家的代表。在他看来，世界历史是神的恩典的历史，是神在历史中取得胜利的描述。卡洛林王朝、奥托王朝大

---

① 波舒埃（Bossuet，1627—1704），法国主教、历史学家、政治思想家，维护罗马教会、反对新教，著有《关于世界史的对话》（1681）、《抗罗宗各教派演变史》（1688）、《圣著中的政治思想》（1709）。

量利用宗教—政治一体化思想解释奥古斯丁《神之城》的神学著述，这是休伊思想的基础。政治历史乃是神的国怎样扩展的故事。地上发生的每一件事都是救恩这个"故事"中的组成部分。神的国在历史中进展要经过六个时代、三个阶段。基督是神创世模式，在世界历史的各个阶段中都出现。这种历史进化观为休伊以及当时其他历史学家带来一个难题：究竟进化是不断复兴原有的东西，回到本来的源头，抑或在进化过程中，加入了新的东西，使它超过了本来的源头？新生的事物是否永远是坏、有异端危险的、罪恶的创新？无论休伊或他的弟子弗赖辛的奥托，都没有明确地回答。奥古斯丁一生历尽沧桑，这使他形成一个有力的观念：不论地上列国怎样动乱，神是不动摇、不变的。休伊也深深服膺奥古斯丁关于"神是永恒的"这个思想。因此，历史中的任何变革对不变的乐园来说都是一种衰退。这种衰退是由于世人都犯了罪，丧失了原有的完美本性。但另一方面，休伊又服膺与此截然不同的历史进化观念，甚至以地上的王国经济社会发展来说，也反映世界历史是按照基督身量的成长那样渐趋成熟的。在历史中有人们的冲突、思想的矛盾，不能说它们都对，只能认为其中有一种是进化的旗手。地上的列国也不能被认为都是神的工具，其中只能有一个王国，真正是神的统治的代表。这种观点就成为弗赖辛的奥托的思想出发点。

休伊并不注意主教任命权的争执。他的理念是信徒与神职人员在同一个教会里，在灵性力量领导之下协力合作。世俗的王国得到教会祝圣敷油之后能转化为基督的身体，在万军之王基督率领之下争战得胜。这种对世界的看法之中，国王虽有他的作用，却不是绝对必需的。休伊相信在世界历史中有一个从东到西的运动(这个思想源自奥古斯丁，在弗赖辛的奥托身上又再现，认为地上的王国和文化都沿着太阳的运行途径，由东到西)；教会以修道的精神更新，成为天上的耶路撒冷的体现，[3]带来那真正的新时代。休伊的"新秩序"的含义是保守的，但是到了弗洛拉的约阿金和哈维堡的安瑟姆(Anselm of Havelberg)手中，"新秩序"观念的潜在的爆炸力量就释放出来，在此后的历史中产生出不寻常的结果。

在休伊的时代，古教父的思想和卡洛林王朝的神学都感受到新兴法兰西经院哲学中理性主义思潮的威胁。休伊正是由于感受到神学遭到的威胁而从事著述。出于保卫神学的必要，他不得不涉及历史。对他来说，历史的意义只在于它是神的救恩的一面，而他的神学思辨往往只是在神学薄纱笼罩下的历史反思。在整个12世纪之中，正是时代的需要推动了对历史的思考。德国神职人员，陷于教皇与



皇帝的纷争之中，甚至到纷争暂告一段落之后，还在不息地寻求一种神圣的法律，以澄清在以救恩为中心的世界历史之中帝国的地位究竟是什么。这个问题有力地推动人们去对各种事物重新思考。在历史上常见的是，最简单甚至近乎原始的思想家，往往把时代的问题讲得最清楚。对维护帝国以及帝国教会在世界历史中的传统权利和独特地位，讲得最简单明了的，不是帝国主教弗赖辛的奥托，而是莱茵区神甫、宣瑙的艾克白。他为反对清洁派异端[①]，而给他的童年好友兼学友达塞的赖纳尔(Rainald of Dassel)送去一些讲道稿。

当时艾克白是波恩主教座堂的经师，他从清洁派的神学思想中看到一种强调灵性、否定帝国和传统教会全部世俗典制、秩序的主张。尤其严重的是，清洁派指斥传统秩序中的罪恶，认为它们是魔鬼的欺骗。对这种顽固坚持二元论的异端分子来说，要他们相信神与世界的一致表现于教会及其圣礼，表现于帝国教会神职人员的官秩，也表现于帝国统治的神圣性质，简直难于登天。他们是灵性主义者，认为救恩的历史必定是隐而不露的，至多是少数圣徒的生活与工作。他们认为世界已被那恶者所掳去，世界历史是黑暗的，他们自己则是暗中之光，为维护纯正教义而受苦。艾克白以日耳曼帝国神职人员的历史观来批驳清洁派。他一再表明，他的目标是在教会的普世性这个大前提之下，论证帝国教会的合法性未曾遭到任何中断，他强调日耳曼人皈依基督教是使徒彼得和保罗的弟子传教所结的果子，日耳曼帝国各王朝有查理曼做保护人，而查理曼则已被腓特烈一世封为圣徒。艾克白认为，查理曼是教会的执事、守护人、伟大导师、传播基督教信仰的真正传教士。查理曼用刀剑和《圣经》传播的信仰是圣彼得以及历代罗马帝王直至神圣罗马皇帝腓特烈和法兰西国王路易一脉相承的信仰。就宗教信仰和政治忠诚两方面衡量，清洁派不仅犯了异端罪，还犯了叛逆罪。

其实，清洁派主要的攻击对象，不是帝国而是教会。他们以史实来论证，罗马教会的主教和教皇，由于放弃福音书中的纯正信仰，加上道德败坏，早已丧失了使徒遗传的特性。罗马公教会不再是救恩——这是历史的真义——的旗手，而成为靠贿买当主教、宣扬各种迷信的人和干犯各种戒条的贵族领主的淫秽结合。主教们的祝圣仪式已归无效，大小教堂已不再是圣所，教会的全部生活已没有真正的内容，只有空洞的仪式。清洁派剥夺了欧洲对自己的认识，把它的历史看做是不

---

① 清洁派异端，又称卡沙尔派(Catharism)。12、13世纪间意大利北部农民中兴起的反抗政府与教会统治的宗教政治运动，被判为异端，遭到镇压。

断衰颓的记载。他们是批判中世纪(首创中世纪[tempus medium]这个概念的就是灵性主义教父德尔图良)的意大利人文主义者以及后来新教各教派思想家如魏格尔(Weigel)、弗兰克(Franck)、哥特弗瑞德·阿诺德(Gottfried Arnold)和更后的莱辛、吉本①,一直到哈纳克②的先驱。所有这些人都强调灵性主义,而霍亨斯陶芬王朝神甫宣瑙的艾克白则从12世纪便论证帝国及其教会中神恩的持续不断。

克莱沃的伯纳(Bernard of Clairvaux)与艾克白都把清洁派描绘为人间的渣滓。但是揭露欧洲历史黑暗面的并不是只有清洁派。在这些追求属灵的异端分子之前,教皇格列高利七世和枢机主教洪贝尔周围的一批改革家早已合法地剥夺了帝国在宗教上的地位和权力。他们已经给西方的历史贴上没落、衰朽的标签。这些改革家为避免与已失去圣洁特性、被诅咒的日耳曼统治打交道,另外创立了一个新的"基督教国家"观念,一个单一的基督教欧洲。这个实体包括依附于教皇的所有欧洲的政权,而且在理论上也包括了基督教东方。教皇乌尔班二世(Urban Ⅱ)于1095年号召组织十字军,从穆斯林国家手中夺回耶路撒冷,他也向拜占庭皇帝阿历克修呼吁给十字军以支持,就反映出这种思想的推动。教皇囊括一切的思想自然引起帝国方面神学家的反击。亨利四世的神学家彼得·克拉苏斯(Petrus Crassus)称格列高利七世为"所有基督教国家的共同敌人"。在这场斗争中,仿佛是它的副产品,一种新的欧洲观念形成了。格列高利七世死后,教皇卡立克斯特斯二世③与日耳曼皇帝亨利五世双方妥协,就主教任命权达成沃姆斯协定④。从卡立克斯特斯二世在协定达成后给亨利五世的信中可以读到,教皇由于教会与帝国长期纷争为忠诚基督徒造成莫大危害深表痛心。"欧洲"已被"基督徒们"这个词所取代。帝国已不再能代表基督徒了。

赖谢斯堡的盖霍,有如法兰西经院哲学家们轻蔑地给日耳曼神学家的称呼,又是一个"简单的人"(homo simplex)。他对旧日的帝国以及世界历史有什么宗教上的神圣含义没有把握。他的著述中反映出他在这问题上的思想犹疑摇摆。起初他认为,地上的帝国将在战争与内部的腐朽中灭亡;到腓特烈一世时,他对历史

---

① 吉本(Gibbon, 1737—1794),英国理性主义历史学家,以所著《罗马帝国盛衰史》闻名。

② 哈纳克(Harnack, 1851—1930),德国信义宗神学家,以所著《基督教教义史》闻名。

③ 卡立克斯特斯二世(Calixtus II),在1119—1124年间任教皇,1122年与日耳曼皇帝亨利五世在沃姆斯就主教任命权争执达成协议。

④ 沃姆斯协定(Concordat of Worms),协定主要内容为任命主教及修道院院长权力归教皇,但皇帝对不同意之人选有权拒绝接受。

采取较为乐观的态度，认为帝国的统治将继续到天地末日。他的国王和皇帝都是从黑暗的人间兴起的，但他们不再是神的敌人，逆历史潮流而动。这种神学观点的变化与作者的政治态度演变是相连的。与此相应，他寄望于帝国教会及其高级神职人员的改革，以本来热诚支持格列高利一党转到支持教皇与皇帝之间的妥协。

盖霍对12世纪之后欧洲历史哲学的巨大影响并非由于他后期思想上的历史乐观主义，而是由于他在前期所持的完整的历史悲观主义思想体系。在他所著《月夜更祷》[①]中可以看到关于历史堕落理论的古典形式。按照这个理论，世界历史就是世界堕落的漫长过程。在蛮族横行、不信神与道德堕落的黑夜中，信仰的火炬只靠少数英雄人物来高举。这与清洁派的历史观十分相近，但有一点重要的不同。

盖霍认为由于个别圣徒英雄的兴起打破了蛮族横行的黑夜。在历史的黑夜中，相当于第一更次夜祷的是基督开辟了新纪元，而后使徒们警醒祷告、争战，直到地上的帝国向基督的统治降服为止。在相当于第二更次的历史时期中，教会对最初几个世纪的重大异端争战。相当于第三更次夜祷的历史时期中，教会向它内部的愚昧腐化作斗争，从教皇格列高利一世继续到格列高利七世。相当第四更次夜祷的历史时期则是格列高利七世之后，经过整个近现代，直到最后审判的日子。在这时期中，对基督之国来说，最大的威胁在于内部分崩离析。教皇们被野心、贪权所诱惑，使教会这艘方舟在世界的风暴中即将沉没，基督只得舍弃这艘船，在这第四更次时期，教皇已经不再是灵性上以贫穷自责的神仆，不再守夜祷告。盖霍斥责教皇们已经忘记“贫穷的基督”、“贫苦的彼得”这些榜样，而去追求金钱权势。在格列高利教廷改革派与左翼异端教派之间，盖霍是一个重要的中间环节。这位巴伐利亚修道会会长的历史观对13、14世纪方济和修会中属灵派的兴起有很大影响。然后，经由方济各修会属灵派，这种“历史堕落论”传到文化复兴时期史学之中，一直延续到现在。

这种“历史堕落”的理论对宾根的希尔德加德也有重要影响。但在希尔德加德这位不寻常的修女身上，起更大作用的是古代日耳曼的世界观，其中神与自然、神与世界、帝国与教会、信徒与教会都是统一的。这是在二元世界观兴起之前的

---

① 《月夜更祷》(*De Quarta Vigilia Noctis*)，古罗马传统，夜间分四部分，分别由兵丁值更、巡夜，修道士则按四个更次做夜祷。

古代日耳曼思想。要了解希尔德加德的思想与她的毕生工作，必须首先了解她的这个思想背景。希尔德加德多半出身于柏默夏姆的一个贵族世家。特利尔总主教阿诺德一世以及科隆圣安德鲁修会会长魏泽林这些当时的教会显贵都是希尔德加德的侄子。可惜她的著作未经详细考订，因此对她的思想渊源和时代影响还不能作出准确评价。她的书信集中既有史实，又有编造的故事，既有她自己的手笔，又有12世纪修道院中典型的赝作。[4]

对希尔德加德的初步研究可以看出，她认为世界历史中包括宏观、微观两方面，既记载了自然世界中个别因素的净化和成圣，又记载了大跨度的政治、社会生活。历史源自上帝，因此本来是圣洁的，在世界中被玷污，又由基督和基督的身体——教会——恢复它原有的圣洁。教会是基督的国度，既不属于神职人员也不属于世俗的信徒。世界要在大自然的风雨、草木、动物的浸润和人间僧俗两界社会磨炼中净化。这个过程有五个阶段，全能之神便是通过它教育训练人类，达到内在的与外部的成熟。希尔德加德运用当时新兴的哥特式建筑艺术中的形象来描述这五个阶段：恶狗时代(暴力)、狮子时代(战争)、灰棕马时代(奢华)、黑猪时代(腐败分裂)、灰狼时代(敌基督)。大批异端分子，一个接着一个，一个比一个可怕，将布满基督的国度，由于皇帝无所作为，帝国的宝座终于塌倒，西方的国王、公侯各自独立，结果教皇的教会也随而沦亡。祭司和民众在宗教上各自为政，使教皇政令不出罗马和邻近地区……每个国家都有权制定自己的宗教和信仰。帝国与教皇倒台以后，希尔德加德期待在末日审判之前，宇宙能有一个荣耀时期。但她的这点期望不如她预见的全面衰落更加深入人心。约在1220年左右，艾伯巴赫的盖贝诺(Gebeno of Eberbach)在他所著《五个时代》(*Pentachronon*)中复述了希尔德加德的五个野兽所代表的五个时代，在中世纪传遍全欧洲直至冰岛。16世纪新教历史思想的代表作《马德堡大众》(*Magdeburg Centuriatori*)更援引希尔德加德来支持路德派的宗教改革。

在12世纪的历史思想家中，最为人所知的是弗赖辛的奥托。他出身于法兰克人霍亨斯陶芬皇族，任帝国主教，又是提乌斯特西安修道僧。他从事历史研究是由于在皇帝与教会的巨大冲突中，帝国没落了，教会兴起了。他想找出这个历史事件的意义，究竟怎样分辨神的慈爱和公义。奥托运用奥古斯丁的基本概念来发展他的历史观。世上的悠久王国在没落；神之城像清晨的太阳，逐渐(paulatim，奥古斯丁用这个概念有他的重要含义)兴起。神之城的兴起，是与地上之城的逐

渐没落相关连的。地上之城的悲惨没落又有初步、中等程度和第三阶段(这种世界历史三阶段论到哈维堡的安瑟姆、弗洛拉的约阿金时又再次出现,其影响直持续到黑格尔、孔德以至更后的一段时期)。按照弗赖辛的奥托的说法,在基督之前,基督之城便在旧约时代的世界(包括异教世界)中,以第一阶段的形式存在着。奥托和他的师傅阿伯拉一样强调异教的古代——例如柏拉图与塞内加——与基督教之前的犹太教有密切关系。这是基督之城的不完全的初级阶段。第二阶段即中世纪,它始自耶稣降世,直到现在,这是血肉之体与灵性、世俗国家与神的国家互相混杂的时期。将来要有第三阶段,即末世完成的阶段。到天地末日之后,还将有一个超越历史的时期。

奥托虽然受到当时法兰西智性主义、理性主义的影响,但他感兴趣的是巴黎大学那种关于逻辑的讨论,而不是像道茨的卢佩尔或希尔德加德对宇宙论着迷。奥托对修会改革派强调灵性和巴黎人运用辩证法进行争论同样感兴趣;但在心底里,既不是一个经院哲学家,又不是一个讲灵性改革的当代修道僧。诚然,他是提乌斯特西安修会的一员,但与修会创始人克莱沃的伯纳却保持着思想上的距离。他始终是德国贵族、帝国的神职人员。在所著《腓特烈的时代》(*Gesta Friderici*)一书中,他描绘的世界是充满和谐的、查理曼与奥托王朝的黄金时代,是主教任命权争执之前的时代。他重视的是他的侄子腓特烈一世所进行的帝国改革,而不是关于历史的末世论神学思辨。理论家和历史思想家向压倒一切的政治现实投降了。奥托的帝国主教身份显然限制了他的历史观的发展。

在12世纪德国历史思想家中最伟大的当推哈维堡的安瑟姆。他在帝国的身份地位与奥托不相上下,而两人的思想却大相径庭。安瑟姆是帝国的外交使节,这使他面对五光十色的世界,而且由于经常出使不同的地方,使他看见到处都存在着社会、教会中的巨大差异,这与修道僧在修道院思考的问题不同。他不得不思考:在社会、教会的尖锐差别之中,圣灵的引领在哪里?如何识别?教会应当怎样发展?1135年,他作为日耳曼皇帝洛塔[①]的大使被派往拜占庭,在君士坦丁堡与拜占庭的代表尼斯塔辩论东西方之间的主要不同点:圣经中关于圣灵是由圣父

---

① 洛塔(Lothar, 约1070—1137),任神圣罗马皇帝(1133—1137年在位)、日耳曼国王(1125—1137年在位)。

而出,抑或由圣父、圣子而出①。这场辩论的焦点是圣灵的本性及其在世上的活动,在神学争论中实际包含了教会怎样与世界发生关系的争论。

东方关于圣灵的教义及修道院生活多样化,特别是巴锡尔派(Basilian)修道院,使安瑟姆感到新鲜,感到被吸引,也感受到挑战。另一个已引起西方神学家思考,而安瑟姆东方之行促使他去想的问题是:东方宗教生活的多种多样性。在西方,新的修道会(见第四章首页)和教区神职人员修会陆续兴起,十分活跃,已经迫使神学家思索:在一个教会之中,都属于基督的国度,神何以容忍在他的国度里有这多分歧[5]?古老的修道会与新兴的修道会之间矛盾冲突,在新兴的修道会之间也争论不休,各派都以文字形式阐述自己的意见,和16世纪宗教改革运动之后的情况十分相似。安瑟姆属于预示方向修会,这是一个贵族的修会,它发起对半异教化的东方进行传教和教会改革。为向拜占庭以及西欧旧世界论证这样做的必要,安瑟姆不得不讲出一番道理,促使他要去分析历史,提出自己的历史观。

安瑟姆的广泛旅行极大地开阔了他的眼界。罗马是他本来所熟悉的,东方还有拜占庭,在西罗马灭亡之后,西方还有卡洛林王朝。最后,他自己所属的哈维堡则是又穷又未开化,处于东西方之间,异教与基督教之间的没落地区。班堡的奥托(Otto of Bamberg)在《生平自述》中叙述他的传教旅行时,曾描绘过这个地区。安瑟姆一生所走的独特道路使他的神学思想倾向于发展、进步,主张教会要接受新事物。认为教条也有其发展史,这在当时是一种革命的思想,被人们嗤之以鼻。教会历来把革新与异端同样看待。甚至直到1950年,教皇庇护十二世还警告神学家们要谨防“标新立异”。人们很少注意到柏拉图和亚里士多德思想中浓厚的反历史成分。第二个使信仰观念在历史中凝固不能发展的阻碍来自奥古斯丁和古代后期思想特点,即强调神永不改变,在世事变化的旋涡中,把教会建立在磐石之上。在这一点上,东方与西方并无二致。安瑟姆讲到尼斯塔(Nicetas)时说,尼斯塔认为《新约·福音书》已包括信仰的全部真理,不可能再有任何发展的余地。

安瑟姆关于历史的最主要的思想,见于他所著《谈话录三卷》。[6]历史是神对人的教育。神通过真理,即基督与圣灵,教育人类。神引领世人,从异教敬拜偶像的迷雾中,逐步到达《旧约》时代,领受《旧约》中的律法,而后又逐步领受福音。每个时代都被后来的时代所嬗代。神让后来的时代对前代的宗教习俗仪文,一部分

① 1054年罗马为首的西部教会与君士坦丁堡为首的东方教会正式分裂,其属于教义方面的主要分歧就在于此。

压制淘汰，一部分保留适应；神根据人的弱点，逐步启示信仰的全部真谛。世人本来都是盲目的，神不可能把太重的负担压在他们肩上，只有一面医治，一面教育，把世人带入了基督的时代。希腊教父们看基督是导师兼医生，这个看法到安瑟姆手中又复活了，它把中世纪前期以基督为武士—君主的看法冲淡了。安瑟姆逐步意识到，随时代的前进，宗教习俗和仪文也要适应改变。在这种适应变化过程中，教会起一种保持统一和稳定的作用。教会本身也要按基督的托付，在圣灵的启迪下，逐渐懂得圣子时代还隐而未显的道理。

本来中世纪对历史的看法是认为历史在复原(restoratio)中更新(reformatio)，安瑟姆却树立了自觉开拓(instauratio)的思想。他认为，后来的教会比使徒时代的教会理当更多把握真理。[7]在福音书中，真理如玉在璞中，要靠圣灵引领，逐步展现出来。安瑟姆认为教会历次公会议使教义日臻完备，信仰不断前进。圣灵通过事物的千差万别来教育人类。新的修道会就是展现真理的新事例。安瑟姆第一次提出，变化是有积极含义的。这个看法本来已包含在奥古斯丁的思想之中，但它的潜藏力量到这时候才发挥出来。所有的基督徒，在圣灵之中，都参与了这个过程。使旧秩序中有价值的部分，若要维持下去，要继续发展，就必须借助于新秩序。在新的典制下，教会重获青春，矫健如鹰。安瑟姆认为世界分为三个不同的阶段：律法以前的世代(ante legem)、律法之下的世代(sub legem)、恩典之下的世代(sub gratia)。在这三个不同阶段中，教会表现不同是不足为怪的，教会的改变正是它的外貌的荣光。

安瑟姆想必深知他的历史观的潜在革命性，因此他极力设法缩小它的危险性。例如，有一次他说：教义的发展到教父时代(5 世纪之前)的历次公会议为止。但在更多的情况下，他表示：圣灵的作为将继续到天地末日。作为一个帝国主教，他不可能充分表达自己的思想；因此，时而犹豫暧昧，这是可以理解的。此后的几个世纪中，关于圣灵在历史中运行的思想，牵动了欧洲社会的全部宗教思想和宗教感情。

自从莱辛发掘出弗洛拉的约阿金的史学思想以来，约阿金引起的注意，直到 18 世纪才被维柯所超过，而后 19 世纪又为黑格尔所超过。约阿金的重大影响，从德国和西方对他所作的大量研究可以看出。[8]但我们对约阿金思想的探讨，现在只是刚开始；这不是由于缺乏研究资料，而是由于他的影响如此广泛，以致吞没了他本人和他的工作。有的对《旧约・以赛亚书》、《旧约・耶利米书》的注释，假托

为约阿金所作;欧洲民间流传的许多预言,都假托是约阿金的预言;13、14世纪的灵性运动和15至19世纪的人文主义的灵性运动都受他的思想影响。还有一些预言说欧洲旧秩序即将崩溃,圣灵带领的新时代即将到来,也都假托他的名字。其影响之广,仅次于奥古斯丁。

约阿金的思想,上承奥古斯丁,如关于世界历史分三阶段的教义、关于没落与进步并进的观念、对圣事与教会的解释,都毫无疑义是来自奥古斯丁,特别是奥氏的极端灵性主义和夸张渲染的末世论。圣灵摧毁旧世界的结构和标记,世上的王国和教权主义的教会,都像糠秕一样落去。世界的第一阶段中,地上王国处于律法之下,如同旧约时代,在基督未曾君临地上之前;这种罗马式的帝王统治,一直到霍亨斯陶芬王朝的皇帝,都已被征服。世界第二阶段中,教权主义的教会,靠信条、义务来统治,也已凋谢。第三阶段是神的慈爱的统治和新的属灵的教会,这个时代正在兴起。事实上,约阿金把神学上的末世论变成了一个历史范畴,而且认为它业已开始。它的最后的光明景象,如先前道茨的卢佩尔、希尔德加德、弗赖辛的奥托、哈维堡的安瑟姆所宣告并期望的那样,即将来临;现在已经远远看到了。

约阿金的大部分思想都可上溯到日耳曼传统中的象征主义。约阿金本人既受到意大利半岛南部希腊文化影响,又由于在意大利有日耳曼神甫、修道僧(道茨的卢佩尔曾在卡西诺山的本尼狄克修道院度过数年,哈维堡的安瑟姆去世之前是意大利拉韦纳地区大主教[9],约阿金善于结合运用这些传统,这是他的突出之处)。他把一连串日耳曼历史思想家的革命性观念传播开去,并使其内在的力量发挥出来。他的工作直接影响到霍亨斯陶芬王朝与罗马教皇之间的斗争最后阶段,鼓舞了意大利的弗拉蒂切利和后来欧洲此伏彼起的群众性运动,在灵性主义旗帜下反对教皇继承古代罗马统治的权力。本来,11世纪格列高利派灵性主义者已把卡洛林—日耳曼、奥托—萨利克式的神圣统治世俗化了。他们揭露了帝国并不神圣,并且与历史背道而驰。12世纪的亚历山大学派(Alexandrines)如索尔兹伯里的约翰与波索仿效11世纪的灵性主义者,断言这时业已继承帝国权势的教皇及其教会(Papal Church)也将遭到和帝国一样的命运。教皇及其教会被灵性主义者斥为《启示录》中预示的巴比伦,它的倒塌早在世人预期之中,而且是圣灵运行的结果。

约阿金本人的思想并没有这样激烈,很难把他的思想归纳成前后一致、逻辑严谨的体系。他继承了象征主义的伸缩性,认为世界历史从第二阶段转入第三时

期，几乎是人们察觉不到的。教权主义的教会(clerical Church)还背负着《旧约》式律法的沉重包袱，已被新的重灵性的修会从内部予以颠覆了。新的秩序在旧的形式中缓慢地、悄悄地却又坚定不移地成长，排除旧形式的阻挠，直到最后公开抛弃这外壳。他所阐述的属灵的智慧(spiritualis intelligentsia)引起许多不同的理解，而他自己总是力图在旧秩序中找到一点好东西，以挽救原来的秩序。在他看来帝国、皇帝、献祭仪式，尽管都是尘世的事物，并不能就此一概否定，认为其中没有一点可为神的救赎所用的东西。过去的每一个重大事件都指向前面，并为圣灵的新时代、仁爱和自由的新时代准备道路。这位提乌斯特西安修道院长本人的温柔宽容的心肠是不容置疑的。他朝夕以求的教会理想是东方与西方的重归和好(但并不是东西方教会的重归于一)；他朝夕以求的政治理想是保障拉丁民众、他心爱的意大利民众不受外来的侵略和奴役。

他的历史思想成为一切革命的灵性主义者的精神蓄水库。它的中心目标是要摧毁现存旧秩序中的种种旧观念。他致力于把握在变化中产生的新观念，并论证这是神的救赎的历史展现。前述对安瑟姆的评价，用于约阿金更为贴切。他对保持旧世界，进行传统意义的改革，并不热衷；他所期望的是战胜旧世界。圣灵的洗礼是火的洗礼，将取代旧日用水进行的洗礼。旧约时代的献祭，基督和使徒时代的圣事都将消逝。约阿金要求教皇制教会认识他所讲的灵性秩序，自动地予以实现。从旧秩序到新秩序之间要有一个过渡，为说明这个过渡，约阿金把基督徒内心转变的神秘经验变作一个历史范畴，用以解释世界从一个世代到下一个世代的转变。[10]

在教皇制教会里，未来的属灵教会在悄悄地作用。12世纪的结束被视为中世纪的结束，这是从世上之国到神之国的中间阶段，从肉体到灵性，从第一个地上乐园到第二个地上乐园的中间阶段，就是德尔图良曾说过的“中间的时代”，或德国象征主义者所说的“平庸的状态”(status mediocris)。12世纪这个开始思考历史的世纪，正是旧世界的帝国及其教会的神圣统治分崩离析的时代。罗马教会开始自命为唯一的罗马统治继承者，西方的君主则把他们的统治看做神的恩惠下的独特领域。12世纪的历史学开始时是为了维护旧秩序，而结束时却成为对旧世界的精神批判以及旧世界一切力量的瓦解。无论帝国或教会都在精神上遭到否定——否认它们有任何拯救的能力。它们不再能维护和平、安定、信仰和友爱，既无助于宇宙的大秩序，又无助于人类社会的和平，已经失去统治人的力量。至于它们能

否维持其外在的结构和地位则相对说来，已是次要的问题。约阿金这样宣告时，俨然是灵性上的君主，在向一切信基督的人讲话。[11]

旧教会的神职人员惧怕蛮族，向蛮族屈膝，而这种惧怕正好迎来了圣灵的时代。约阿金希望无论是普通信徒或神职人员，能共同准备圣灵世代的到来，为此组成一个修道院式的社会[12]，类似康帕内拉①的“太阳之城”，或枢机主教纽曼②所理想的“新大学”(学者们的团体)。对历史从精神上去说明，也导致了政治乌托邦思想的兴起。“神在古代曾把预见的能力赐给先知们，他也同样赐我领悟的能力，使我能凭着神的灵，参透《圣经》中的一切奥秘，正如古代的先知一样。”[13]处在圣灵时代的黎明，属灵的人要接替被确立的神职人员，建立起新的统治。这种“属灵的教会”在其观念的演变中，由属灵的改革家演化为人文主义学者，最后成为18世纪共和国中的开明绅士。奥古斯丁的“永不变动的神”(Deus immutabilis)已经让位给“圣灵的进程”了。

欧洲动起来了！

① 康帕内拉(Campanella, 1568—1639)，意大利哲学家，所著《太阳城》(1623)宣扬神治下的人间平等，所著《形而上学》(1638)对中世纪经院哲学从唯心论角度进行责难。

② 枢机主教纽曼(Cardinal Newman, 1801—1890)，原为英国国教会牧师，鼓吹灵性修炼，推动牛津运动，由于英国国教会人士反对，1845年转入罗马公教会，1879年被任命为枢机主教。

第六章 犹太教、基督教、伊斯兰教：三个文化圈相互影响下的世界

在人们通称的“中世纪全盛时期”(High Middle Ages)初期，一个开明的伊斯兰知识分子曾说过：“一个完人应是东波斯人种，信仰上是阿拉伯人，教育上是伊拉克(巴比伦)人，敏锐灵巧如希伯来人(犹太人)，处世为人如基督徒，虔诚有如叙利亚修道僧，科学知识上像希腊人，探究奥秘如印度人；最后，也是最主要的，在灵性生活上是苏菲派(Sûfi)。”[1]

当时，开明的伊斯兰知识分子继承了希腊人的世界合一观(oikoumene)，这是一种容纳综合各种不同思想、有文化素养的宇宙观。这种思想孕育下的知识分子，要求有文化素养和良好的品德，谨慎辨别一切，聪明机智又通情达理。这种有教养的人，可以走遍伊斯兰世界，从西班牙到巴格达，在宫廷中无论担任官员、历史学家、诗人、医生、星象学家、文牍秘书，都能胜任愉快。

在伊斯兰世界中，古希腊宗教、哲学思想文化，都十分活跃。12 世纪时，它经由西班牙、法国南部、西西里、意大利南部以及威尼斯与拜占庭的密切交往，流入西欧。在西欧的贵族武士眼中，阿拉伯贵族是受过良好教养的异教徒。在巴黎的神学家们眼中，伊斯兰哲学家拥有亚里士多德著作的可靠版本。但伊斯兰的影响引起了各式各样的反应。在不顺从国教的激烈分子中间，人们以讥讽的口气，谈论把摩西、基督与穆罕默德称作“三个硬要别人依从自己的人”。这种态度自 13 世纪起成为不顺从国教者的特点，直到莱辛写作三个指环的寓言故事时[2]还是如

此。所谓“三个硬要别人依从自己的人”，乃是穆斯林知识分子中间对穆罕默德的话的一种曲解。穆罕默德曾说：《旧约》、《福音书》和《古兰经》是“神”这个字的三方面。这句话到西欧竟完全以讹传讹，也反映了西方面对伊斯兰文化挑战下，在内部引起的混乱。

当时，穆斯林文明在各方面都优越于格列高利之后的欧洲，欧洲人是深知的；正由于此，对此反应也十分强烈。1071、1090年两次谴责西班牙基督徒所用礼文有在政治上与穆斯林合作的嫌疑，就是这种反应的开始。[3]以后历次十字军、讨伐阿尔比异端的战争，异端审判所的设立，托钵僧团的出现，以及经院哲学的兴起，都是这种反应运动的继续。教皇与日耳曼皇帝亨利四世的战争，放在更大的历史环境中考察，也可看做欧洲为了应付穆斯林挑战而必须战败亨利四世，因为当时的日耳曼帝国东半部与蛮族杂居，臣民中一半是蛮族，日耳曼又墨守卡洛林王朝的成规，致使它在智识上、宗教上、政治上都不足以与穆斯林世界抗衡。

伊斯兰在后期希腊文化圈内初起时，其思想可说是基督教的一个教派。[4]在此后的发展中，受到阿拉伯民间文化、波斯和来自更远的东方的各种影响。它的先驱是犹太—基督教教派和叙利亚的基督徒思想家们。那些先驱者在东方一神信仰的氛围中[5]极力挣扎保持基督教三位一体的信仰。

13世纪阿拉伯哲学家法拉比(Al-farabi)与波斯哲学家阿维森纳(Avicenna)随叙利亚的基督徒医师研习医学，可看做当时在阿拉伯世界中很普通的事情。

穆罕默德的宗旨是使民众靠着伊斯兰(完全顺服真主)而得救，免于下地狱。唯一真主的含义既吸收了阿拉伯人、闪族人古代的众星神祇的信仰，又包含了对创造主与命运之神(dahr)的信仰。穆罕默德号召信徒在最后审判到来之前，为进入天国早做准备。人生要经受真主的不断试炼，但先知与圣徒将帮助信徒战胜这些试炼。魔鬼一直在人的身边窥伺，施加引诱。唯一真主在圣战中已战胜了波斯和希腊的诸神。[6]世界分为信仰真主的部分(dâr-al-Islâm)和敌视真主的部分(dâr-al-harb)。在这两个世界之间，不可能有和平。因此，刀剑将是进入天堂免下地狱的钥匙。

在伊斯兰兴起后一百年间(632—732)，穆斯林已征服了从西班牙到波斯的广大地域。到8世纪初，伊斯兰的宗教仪式已固定下来；到8世纪末，伊斯兰的教义也固定下来了。此后的再有增衍就会被认为是异端邪说。穆罕默德曾宣告说：“穆斯林中的大部分成员不会追随错误。”他定下教义的普世性的定义(酷似雷朗

的文森特[Vincent of Lérins]就教义的普世性所下定义)使穆斯林有一个很牢固的自信,把伊斯兰建立成为包括启示、法律、文化、社会的封闭世界。这个封闭世界到1918年才瓦解,它的寿命与两个对手——卡洛林王朝之后的最后一个神圣帝国奥地利和拜占庭之后的另一个神圣帝国俄罗斯——一样长,其历史意义无论怎样强调也不会过分。自从君士坦丁大帝及其阿里安后裔开始,巴尔干半岛就是这三个帝国之间的战场。这三个帝国的最后挣扎也就在这块古战场上,在诸如萨拉热窝①这样的地区,完全不是偶合。在古老欧洲的最后一场圣战②中,沙皇、奥匈帝国皇帝(都以双头鹰作为皇徽)以及君士坦丁堡的苏丹一哈里发都一齐倒了下来。

伊斯兰的宇宙观是静止的,天被看做是圆形的或金字塔形的。人只要知道天堂和地狱,就知道了宇宙。而天堂和地狱所意味的则是:八福、乐园的八个名字,对天堂地狱圆球形结构的八种描述(可参看拜占庭和阿痕的八角圣殿;但丁对地狱的描写,有许多地方是从伊斯兰借来的)。宇宙是清澈的,可以明确描述、认知的。伊斯兰信仰反映了井然有序的宇宙。按照绝对的预定论,人死后在彼岸世界中的地位也都早已指定。人可以不计后果地自由行动;[7]虽然按道理说,人应当行善,但由于一切都已预定,因此,不论人怎样行事为人都无关宏旨。人从生到死,从摇篮到坟墓的历程都已隐含在《古兰经》和《圣训》③之中。人世间一切重要的道理都已包括在穆罕默德的教诲之中。对真主虔诚就意味着:完全信靠真主,以谦卑、空无所有的心背诵经文、祷告。物质财富被认为是一种危险,世界被认为是转瞬即逝的,聪明人应当弃绝世界。[8]

在穆斯林社会中,国家与宗教社团实际上是不分的。真主既是天地之主,同时也是国家和宗教社团的主宰。国家的金库和军队就是真主的金库和军队。[9]法律都是来自真主,伊斯兰法学就是把宗教法应用于现实社会。世俗的以及灵性的权力是不可分的。就教义说,在真主面前,一切穆斯林都是平等的,而这并不妨碍在穆斯林社会中等级森严的社会制度。[10]穆斯林社会制度和拜占庭建立制度一样,把臣民看做直接从属于君主;[11]礼仪问题,身份尊卑,在各种场合中的先后次

① 萨拉热窝(Sarajevo),在前南斯拉夫中南部黑塞果维那地区。

② 最后一场圣战,指第一次世界大战。

③ 《圣训》(*Sunna*),指穆罕默德创立伊斯兰过程中,除传述《古兰经》之外的一切非"启示"性言论,以及他的举止、活动和他在场时未加禁止而默认的行为等。无论穆罕默德本人或其一传、再传弟子传述的言行,都属于"圣训",在伊斯兰教中地位仅次于《古兰经》。

序都被认为十分重要，经常为此引起争论。由于政治社会典制都被认为是真主规定的，因此仪文、礼节都不容忽视。因此，社会政治制度上不容许谈论“进步”。经历了许多世纪，伊斯兰神圣帝国逐渐变成了化石，神学和诗歌也一样；任何改革都是犯了大罪。[12]从法拉比①的时代，阿拉伯人已认为阿拉伯民族是真主的选民。阿拉伯语言是天堂中的语言，是最完美，最适合用于向世人传达真主旨意的语言。由此，阿拉伯语言被真主选中，用以传达神向世人最后的信息，成为神圣的语言，形成对阿拉伯语言的崇拜（1453年，奥斯曼帝国攻陷君士坦丁堡之后，这种东方式的语言崇拜又由希腊移民把它传入西欧）。伊斯兰封建社会中的领主们自然乐于支持这种推崇阿拉伯语言的人文主义文化。在民众中间，还有一种信仰，认为每个世纪中都有真主差遣的圣贤（mujaddid）重新振兴科学艺术[13]，使古代神圣传统重新发扬光大。在社会边缘上还有刻苦禁欲的圣人、聪明的愚人，按社会习俗，可以自由批评社会。圣人可以用穆斯林传统语言申斥君主[14]，而君主（哈里发）虽是神王[15]，也必须流泪静听。然后，君主要悔罪，撤换一些腐化的官员（正如西班牙世界中的惯例一样），随后便一切如常了。

穆罕默德曾经预言：“我的社团将分裂出七十三个异端（firaq），其中能得救的只有一个。”这个预言反映了穆罕默德对伊斯兰封闭世界的忧虑。由于对分裂的恐惧，穆斯林社会把自己束缚起来，逐渐僵化。它对伊斯兰之前的异教、任何政治宗教的政党、教派都感到惊惶。对于外部世界，它生怕被希腊文化的精神、被科学与理性主义所吞没，对内又害怕被伊斯兰神秘主义所吞噬[16]。早自8世纪下半叶，在伊斯兰知识界便有一股违反正统思想的浪潮。摩尼教②和祆教③都在扩展影响，动摇伊斯兰信仰（其余波曾经由乌格尔的菲力克斯[Felix of Urgel]、里昂的阿果巴德[Agobard of Lyons]和都灵的克劳迪乌[Claudius of Turin]传播到卡洛林帝国）。而爱情诗的语言则自7世纪末便已压过宗教的圣洁语言。[17]这是因为宫廷文化对神圣事物往往漫不经心，在宫廷中诗人把情妇歌颂比拟为地上乐园。轻浮

① 法拉比（Al-Farabi, 870—950），穆斯林学者，突厥人，受教育于巴格达，卒于大马士革。其哲学体系是柏拉图派、亚里士多德派及伊斯兰教苏菲派神秘主义的混合物，除哲学外兼通医学、数学、音乐。

② 摩尼教（Manichaeism），3世纪波斯人摩尼所创立宗教，认为宇宙分受善恶两神控制，将来才能分辨清楚，号召信徒过禁欲生活，一度在地中海地区及亚洲广泛传播，6世纪时绝迹西方，在东方延续至14世纪。

③ 祆教（Zoroastrism），公元前7世纪下半叶至前6世纪上半叶波斯人琐罗亚斯德所创，主张宇宙有善恶两神不断争战，信徒当追求思想言语与行为洁净。在7世纪伊斯兰教兴起之前，为波斯国教。

和罪孽沉重感往往在一个人身上同时并存，例如 700 年前后的瓦达·阿尔·亚门(Waddah-al-Yaman)。一直到 9 世纪末，《古兰经》才终于打败了人本主义的丰富诗歌[18]。11 世纪的著名阿拉伯诗人阿布赫·阿拉哈·玛斯·阿里(Abu'l Aka'al Mas arri，死于 1058 年)大概是最后一个敢于和《古兰经》争高低的诗人。

在正统伊斯兰阵营中，反对世俗人本主义文化，反对阿拉伯、西班牙、波斯宫廷诗歌并与之作斗争的，只是其中一小部分人。人民大众的宗教情绪则像洪水那样冲向正统伊斯兰的城墙。他们所要求的是得救的保证。他们把《古兰经》看做一部能行法术的书；把穆罕默德看做一个行使神迹的术士；还把一些活着的或死去的人自行封为圣徒，加以崇拜。[19]正统神学并不反映群众的要求。在民间信仰方面，中世纪伊斯兰与中世纪罗马公教会信徒有不少相似之处，但伊斯兰没有罗马公教会的那种教阶制组织，而且它的发展受制于一种严格的传统主义(salafiyyah)和一种思辨的理性神学(kalam)。自 1100 年之后，伊斯兰自身的哲学开始出现。[20]但它无非是神学家(mu'tazilah)中间保守派与开明派的斗争，而两派神学家都同样远离现实。真正影响世界历史和西欧精神历史的重大事件在 8、9、10 世纪中发生。伊斯兰正统派与小教派之间的哲学争论，对当时西欧来说，由于它自身发展阶段的局限性，还无法理解；过了许多年之后，欧洲才有资格介入这种争论。8 至 9 世纪间，伊斯兰经历的内部冲突与中期基督教会的内部斗争十分相似。伊斯兰正统派遭受新柏拉图主义①、诺斯替派和亚里士多德理性主义的威胁，正如早期基督教会的遭遇一样，在欧洲兴起过程之中，西欧突然发现：古代世界后期，基督教所遭受的那些困难，后来已被忘记，到这时候却又重新出现了。自 11 到 15 世纪，已经死去的人，像从尘埃中重新站了起来，纠缠着西欧基督教国家中那些伊斯兰精神文化的继承人。[21]

基督教和伊斯兰的并行发展与内在联系，在两个方面特别明显：正统基督教在发展过程中把许多先前认为合法的思想，后来都斥为异端；伊斯兰教也是这样；所谓“革新”，其实往往比“老传统”还要古老，却被后起的“老传统”把它战胜了。[22]其次，官方基督教会容纳不了基督教信仰的丰富发展，伊斯兰也一样，它分裂成三

---

① 新柏拉图主义(Neoplatonism)，3 至 6 世纪风行一时，最初兴起于亚历山大城。其内容是希腊思想与东方神秘主义的结合，认为神超越于一切存在，也超越于人的知识，但神的光照逐层下达，最后，人的心灵也得以参与神的光照之中。

大派：逊尼派、什叶派和卡拉吉派①等许多小教派。在一个信仰、一位真主、一部教法、一样的礼仪之下，伊斯兰宗教精英阶层是分裂的：有些人独立地追求真主，有些则持怀疑态度。极端的新柏拉图派开始形成，对西方有重要影响的亚里士多德派更为发展。金迪（Al-Kindi，死于 873 年）、法拉比（死于 950 年）、阿维森纳（死于 1037 年）、阿文帕斯（Avempace，死于 1138 年）与阿威罗伊（或称伊本·路世德，死于 1198 年）都抱着批判研究的态度，寻求亚里士多德的真正面貌。这就使伊斯兰信仰与启示转化成为世俗的智慧和理性主义哲学。有关得救的知识受到文化科学知识的威胁而濒于灭亡。从 8 到 13 世纪，许多穆斯林思想家都被扣上异端分子、无神论者的帽子，遭受迫害，往往被长期放逐，从西班牙流徙到北非、埃及、叙利亚、巴格达以至波斯，而且死于流徙之中。有些被鸩毒、被杀害，著作被焚毁、禁绝，一直持续到 19 世纪。

历时三百年的长时期中，伊斯兰几乎濒于死亡。正统穆斯林为此所感到的焦虑正如早期基督教会内正统基督徒的焦虑一样，并不难理解。有讽刺意味的是，那些受迫害的思想家往往抱着维护正统信仰的目的，希望把讲启示的神学与讲理性的哲学协调起来，把信仰与理性的知识结合。即使像阿威罗伊常遭到谴责的“双重真理”说②，也是出自他力求明了《古兰经》在世上的深一层意义。对亚里士多德哲学和对《古兰经》的诠释构成了伊斯兰的哲学，它与在西欧兴起的经院哲学有许多相近之处：两者都致力于协调信仰与知识，两者都感到有必要对“启示”作出更满意的解释[23]。这些哲学家们都按照正统信仰所承认的“个人意志”去寻求事物的两个对立面之间的统一、现象与本质的统一。他们研究所获得的结论往往与正统信条相距很远。伊斯兰的伟大思想家都是尼科代米主义者③，在这方面，他们也为西欧创了先例。[24]对人民大众来说，知识与智慧如同烈酒，他们则只习惯于饮奶。因此，有智慧的人只能把更高的知识装扮成与大众的信仰一致，既为了保全自己的性命，也为了保持那更高的教义的纯洁性。由此引起一种在表达哲学宗教思想时的小心谨慎态度，事实上则是公开场合讲一套，私下另讲一套。正统派

① 卡拉吉派（Kharijites），伊斯兰教内极端保守的狂热教派。

② 阿威罗伊在主张宗教启示的真理同时，又承认理性对外部世界的正确认识也是真理。由于这个看法倾向于唯物论与泛神论，遭到罗马教皇谴责。

③ 《新约·约翰福音》第 3 章叙述，耶稣开始传道时，犹太人尼科代米持善意怀疑态度，期待以理性解决信仰问题。

也不是那样容易受骗的，往往每到一定的时候就发动一场反击（基督教历史上也是如此，如弗洛拉的约阿金被控秘密传播他自己的学说。13世纪时在巴黎，秘密和私下讲学是被禁止的。克莱沃的伯纳声讨异端时，制订一套罪名，就是异端分子从事秘密活动，暗中传播邪说。）

由于启示被哲学消融，神被自然律所消融，正统神学家为坚持信仰就需极力排斥理性。有的正统神学家索性抛弃任何因果律的运用，主张世界得以继续存在，只是由于神的不断干预。这种对“俗世常识”都一概否定的态度最终只能导致自我也被否定，因为它必然引起信仰与知识的对立，从而导致极端理性主义。伊斯兰正统派在8至11世纪与苏菲派神秘主义进行三个多世纪痛苦斗争之后，才不得不谋求两者间的和谐相处。理性极权主义认为不能容忍的东西，在信仰极权主义方面却改取宽容的态度了。苏菲派的神秘灵性主义曾受新柏拉图主义和诺斯替学说的影响，只承认神是唯一的实体；人只有成为圣徒，才是真正的存在。[25]为此，人要经过三重否定，使个人不再存在（在这方面可与后来的德国神秘主义者如爱克哈特的思想相对照），而后上升为“与朋友（真主）相遇”。归根结底，爱真主与对真主的知识是一回事，灵魂经过净化后就是思想，又是理性，又是美。[26]而伊斯兰正统派所教导的与此正相反。它认为《古兰经》中的真主是绝对超越、不及的，人与真主不可能在灵性中相交（这种“灵性相交”的主张与新柏拉图主义和东方基督徒的神秘主义思潮十分接近）。在伊斯兰灵性主义思潮中，虽有极端灵性主义者连崇拜和教法都加以否定，但大体说来，正统派与苏菲派终于汇合了。直到今日，这一汇合的历史意义在于它奠定了伊斯兰信仰中的个人色彩。在10世纪，尽管官方的伊斯兰神学家、各派教法学者都强烈反对“内心的宗教”，认为它将动摇伊斯兰世界中的神圣政治秩序，动摇政权，而在民众中间，苏菲派神秘主义始终是最强大的宗教推动力量。1045年，苏菲派的精神领袖库夏里（al-Kushairi）的名著《里萨拉》（*Risala*）中，试图沟通官方神学和苏菲派出于神秘追求的虔诚。到11世纪末，官方神学在不满之中只得承认这种带有强烈宗教感情的运动，但这种妥协是极不稳固的。

苏菲派与正统派之间联盟的脆弱性，可从这个运动的最重要思想家格萨里（在西方称 Algazel）①的生平言行中看出来。他的思想与后来法国的帕斯卡尔可

---

① 格萨里（Al-Ghazali，1058—1111），穆斯林神学家，主要著作《宗教科学的复兴》，其中把经过修改的苏菲派神秘主义与正统伊斯兰神学结合起来。

说是相互辉映。作为一个深受希腊文化影响的伊斯兰知识分子,格萨里所向往的是希腊式的自由思想及其智慧。作为一个穆斯林,他极力想把伊斯兰从一种律法的宗教变为心灵的宗教。但这样一种以内心经验为基础的宗教,在现实中对伊斯兰产生的严重后果使他踌躇。在两难处境之中,他终于否定了因果律。这样做正反映了他内心的矛盾,反映出他在当时历史条件下找不到真正的思想出路。格萨里既相信伊斯兰,同时又是悲观的怀疑主义者,这是他思想与生活中无法解脱的痛苦矛盾。最后,他只得在心神交瘁之中退隐,这正是12到19世纪伊斯兰神权统治下许多知识分子的最后归宿和共同特点。[27]他们受过教育,又住在通都大邑,社会生活中的矛盾十分明显。他们知道神权政治下的政教关系自始至终是窳败腐化的,伊斯兰教法与现实社会的变化始终是脱节的,企图靠伊斯兰教法实行神权统治的历史是一部失败的历史。在神权政治理论与现实的矛盾之中,犬儒主义和怀疑主义兴起了。格萨里正表达了这批有精神创造力的人们的普遍幻灭感。他明知现存的权力结构与他信仰的真主和教法的本意是相背的,但仍然接受这个权力结构,只是为了避免政局陷入更大的混乱。[28]此后几个世纪的政治思想,其特征是更加悲观失望。大马士革的卡迪·伊本·贾马(Kadi Ibn Jamaa,死于1333年)宣称:"一个统治者只要未曾被一个更强有力的统治者推翻,他就有权统治下去。"这种赤裸裸的犬儒主义与拜占庭以及欧洲巴洛克时期马基雅维利、博丹①、霍布斯等人的政治理论惊人的相似。[29]

12世纪时在西班牙、北非、西西里,逼近欧洲门口的阿拉伯伊斯兰,事实上已进入了巴洛克(baroque)时期。希腊文化思想、波斯二元论、宗教和政治党派、灵性主义教派和亚里士多德哲学把社会拉往不同方向。这三百年里,伊斯兰精神世界只能维持一种十分脆弱的平衡。1000年到1492年,西班牙的基督教君王贵族在西欧支援下,对摩尔人进行了长达五个世纪的战争,最后迫使摩尔人退往北非。可是,即使在战争频繁的条件下,伊斯兰思想界也没有中断发掘自身的精神财富。

贯串这些世纪东西方之间思想交流的重要中间环节是地中海地区的犹太人。犹太教派自伊斯兰兴起的摇篮时期便伴随着它。在伊斯兰对外扩张时,犹太人也是随行者作为翻译、星象家、商人、医生;他们把希腊、犹太与伊斯兰思想结合在一

① 博丹(Bodin, 1530—1596),法国政治思想家,经济学家。在所著《论共和》中,提出限制君权理论,而谴责民众犯上作乱。

起。[30]从 11 世纪末起，他们把这种综合起来的思想带人西欧；与此同时，他们自己的宗教哲学思想也被犹太神秘主义(Cabalism)、新柏拉图主义、亚里士多德哲学渗杂进去。后来，托马斯·阿奎那、西格尔①和爱克哈特都是这项复杂的遗产的继承人。[31]犹太人是伟大的旅行家。以伊本·以斯拉(在西方的名字是阿伯拉罕·犹太)②为例，他约于 1090 年出生于西班牙当时的学术中心托莱多。我们知道，1140 年时他在罗马，次年在萨勒诺(Salerno)，1145 年在维洛那(Verona)，1148 年在勒卡(Lucca)，1156 年在贝齐埃(Béziers)，1158 年在伦敦，1160 年在那博恩(Narbonne)，1167 年死时大概是在卡拉霍拉(Calahorra)。作为一个出生于西班牙摩尔王国的犹太人，他能把阿拉伯文的著述译成希伯来文，是中世纪最重要的圣经注释学者之一，成为近代圣经批判研究的先驱之一(在这方面，他深受斯宾诺莎的推崇)。他在西欧各地访问犹太社团时，便从西班牙犹太教吸收伊斯兰思想，形成他的理性主义，这种科学开明的思想传播到各地。他的同胞也是同一宗教信徒佩德罗·阿方索(Pedro Alfonso，死于 1110 年)成为卡斯蒂王国③国王阿方索六世的御医；改信基督教后，又曾被英皇亨利一世聘到英国任宫廷太医。他的有关神甫、修道僧的三十三篇故事被翻译成若干种通俗语言文本，在东西方民间文学之间起了桥梁作用(也为乔叟[Chaucer]、莎士比亚提供了创作素材)。[32]他还写了一本攻击犹太人的小册，对反犹太人运动起了推波助澜的作用。而这个反犹运动竟改变了日后西班牙的命运。西欧在掀起基督教十字军运动的同时，也掀起了反犹太人运动。1096、1099 和 1146 年，莱茵河地区发生了三次对犹太人的有组织大屠杀，[33]这是西欧历史上迫害犹太人的开始。许多犹太人长途跋涉，只是为了逃避迫害。12 世纪下半叶最著名的学者之一、西班牙犹太学者迈蒙尼德④，也不得不从西班牙流亡国外，最后客死开罗。12 世纪两个著名的犹太旅行家图德拉的便雅悯(Benjamin of Tudela)和雷根斯堡的佩塔海阿(Petahiah of Regensburg)都记述了在欧洲各地和近东的漂泊生涯，其足迹直到幼发拉底河东岸。

犹太教思想于 11 世纪西班牙达到全盛时期，其代表是伊本·迦比若(在西方

---

① 西格尔(Siger of Brabant，约 1235—1282)，西欧中世纪人文主义学者。

② 伊本·以斯拉(Ibn Ezra)，又名 Abraham Judaeus。

③ 卡斯蒂王国(Kingdom of Castile)，12 世纪西班牙半岛西北部的一个强大王国。15 世纪时与东北部阿拉贡王国联合，向半岛南部穆斯林王国进攻，最后迫使穆斯林王国撤往北非摩洛哥。

④ 迈蒙尼德(Maimonides，1135—1204)，西班牙犹太人哲学家、神学家、医生，谋求协调犹太教传统神学与亚里士多德哲学的矛盾，主要哲学著作有《迷津指引》(*Guide of the Perplexed*)。

又名阿维西布隆或阿文西布洛)[①]的新柏拉图主义著述和伊本·帕库达(Ibn Paku-da)的名著《心灵义务指引》。"伊本"是他们的阿拉伯名字(犹太名字应是"本")[②];用阿拉伯名字称呼他们的确十分恰当,因为他们正是在阿拉伯宗教思想分化时期继承发展了阿拉伯思想。伊本·帕库达是以个人内心伦理超越社会道德习俗的先驱。他作为中世纪最重要的伦理思想家,不仅继往,而且开来,为坚持个人独立于旧权势的西欧新伦理思想开辟了道路。教会与社会都只是外在的事物;在一定意义上说,伊本·帕库达为九十年后阿伯拉的内心伦理学写了前言。于是,在中世纪中期犹太思想运动发展之初,便奠定了强调"内在性"的基础。帕库达的著名同时代人有犹太诗人摩西·伊本·以斯拉[③]和叶胡达·哈列维[④]。哈列维是自圣经时代之后,以色列民族中最有影响的诗人。他的诗作有许多篇已列入犹太教崇拜礼文之中。12世纪时,地中海西部地区犹太人已经在阿拉伯—希腊文化中浸润了数百年。无论是东方的伊斯兰文化、西方的伊斯兰文化,都被吸收综合到西班牙—犹太文化之中,在广度与深度方面都取得辉煌的成就。[34]

犹太宗教和思想文化从三个中心向西欧辐射出去,这三个地方是萨勒诺[⑤]、法国南部以及西班牙。萨勒诺是意大利半岛南部的文化中心,它的著名的医学院大概始自那里的犹太医师。[35]萨勒诺又是犹太教《塔尔木》[⑥]经注释学者中最负盛名的以撒·本·麦基洗德(Issac ben Melchisedech)的家乡。法国南部的精神土壤本来就大量吸收了希腊、西班牙、阿里安异端(图卢兹地区于419到507年间,仍处于西哥特人统治之下)和受摩尼教的影响。12世纪时,这里的犹太人聚居地区又以翻译学校(如蒙彼利埃的梯蓬家族[Tibbon family of Montpellier])和医生著名。[36]与此同时,在西班牙则有伊斯兰世界中六代行医的著名医生伊本·苏尔(Ibn Su-hr,约1091—约1161)。他与其他许多穆斯林医生不同之处在于强调行医实践经验。西班牙在当时融合了阿拉伯、伊斯兰、基督教、犹太教的思想文化,与法国南

① 伊本·迦比若(Ibn Gabirol),又名(Avicebron, Avencebrol)。

② "伊本"(Ibn),犹太名字为"本"(ben)。

③ 摩西·伊本·以斯拉(Moses Ibn Ezra,约1070—约1140),西班牙犹太诗人兼新柏拉图派哲学家,认为人就是世界的缩影。

④ 叶胡达·哈列维(Jehuda Halevy, 1085—1140),西班牙犹太诗人兼医生、哲学家。

⑤ 萨勒诺(Salerno),意大利南部海港城市。

⑥ 《塔尔木》(*Talmud*),犹太教除古代遗留律法书列入经典外,6世纪时又编纂口传律法,称《塔尔木》。为适应历史情况发展,后代犹太教学者又对《塔尔木》不断进行诠释。

部形成一体。

也是在这时候,犹太教神秘主义开始形成。它的根源可以追溯到巴比伦、希腊和犹太古代。就性质说,它是诺斯替(神智)派的犹太教形式。它教导说:神是不可名状,无限的"无",从神到世界,中间经过不同层次,每低一层就更具有形式。在神周围,则是最初的形式,以一些数字为代表。"无"(亦即"无限")的第一个启示就是最初的人,名亚当·卡德曼(Adam Kadmon)。这种犹太诺斯替派成为西欧各种自然哲学,从夏特学院派①经罗伊希林②和米兰多拉③到帕拉赛尔苏④和巴洛克时代的先驱。就是在这种讲理性知识的神秘主义(intellectualist mysticism)发展过程中,严密的科学方法开始发展;而且往往是同一些学者,往还于两种思想之间,从罗杰·培根直到歌德都有此特点。在11、12世纪,西班牙和法国东南部普罗旺斯⑤的犹太学者是从对圣经语言的批判研究开始理性探讨的,到1168年,在托莱多的犹太学者亚伯拉罕·本·大卫·哈勒维(Abraham ben David Halevi)第一次把启示与亚里士多德哲学结合起来。

亚里士多德哲学在犹太教思想中取得胜利是以迈蒙尼德为标志的。迈蒙尼德死于1204年,自他以后直到19世纪(与基督教内部的思想发展几乎是平行的),犹太教哲学的演变围绕着亚里士多德派、新柏拉图派和神秘派之间的长期辩论而进行。迈蒙尼德与同时代的伊斯兰学者阿威罗伊经常辩论,而他的著作所使用语言却和阿威罗伊一样,是东方的神圣语言——阿拉伯文。迈蒙尼德与阿威罗伊相似之处还在于两人都试图调和信仰和知识,他们两人又都是医生。当时,医生与科学家多半相信在自然秩序之中有一种定命论,而人文主义者则主张人有神按他的形象所赋予的自由。[37]迈蒙尼德和阿威罗伊都属于医生一方,反对人文主义者的主张。这场斗争持续了将近八百年之久。为了解迈蒙尼德的带个人特色的理性主义,就需要研究他的医学实践经验和他的内容广泛的著述。他的著述中,有

① 夏特学院派(Chartres),法国巴黎西南小城,以其13世纪修建哥特式大教堂著名。在十二三世纪间其大教堂学院成为西欧人文主义思潮中心。

② 罗伊希林(Reuchlin, 1455—1522),德国人文主义学者。

③ 米兰多拉(Mirandola),14世纪意大利人文主义学者,强调人在天地之间有其特殊地位。

④ 帕拉赛尔苏(Paracelsus, 1493—1541),瑞士医生兼自然哲学家。在文艺复兴时期以反对中世纪医学理论著名,其思想既是近代科学萌芽,又有新柏拉图主义色彩。

⑤ 普罗旺斯(Provence),法兰西东南部富庶地区。公元前1世纪为罗马人征服,5世纪被日耳曼人占领,8世纪被阿拉伯人侵入,后成为卡洛林王国一部分。

对性的问题的科学考察，把神秘宗教经验解释为心理经验，用民族习俗解释犹太教律法。他的父辈七代都是医生，因此他深知实践知识是独立于信仰与神学之外的。[38]他坚持知识的独立价值，把亚里士多德置于犹太教权威之上。为此，他很快便遭到犹太教正统派的迫害，革除出教会。法国南部的犹太正统派还要求基督教的异端审判法官协助他们迫害迈蒙尼德。这样，两个旧世界联盟起来反对新思想的进攻。此后五百年间，犹太教开明派都从迈蒙尼德汲取精神力量。迈蒙尼德对经院哲学、对阿奎那、爱克哈特、库萨、莱翁·艾伯利欧（Leone Ebreo）、斯宾诺莎和康德都有影响。这并不仅仅因为他坚持信念遭受迫害，更主要是因为他的哲学思想的开放性。他的思想既对神与信仰开放，又对实际知识开放。迈蒙尼德是为那些陷入“错误”哲学而失去宗教信仰的人写作的。他不相信人只要沟通信仰与理性，就能重获信仰。他的论点是：神不可能用任何定义来加以规范（可以对照奥古斯丁的话：“如果能理解，那就不是神了。”），也不能用概念来把握；因此，只能有一种“负面神学”（negative theology），即要说明神不是什么。迈蒙尼德用这样的方法使人在理性上留出余地，可以承认神创造世界，并解释神给我们自由意志，同时也为人在世上的各种知识留出余地。迈蒙尼德深知他的“开放的理性主义”来自非理性的深渊，两者之间的关系是很紧张微妙的。通过这样的表述，为经院哲学建立了基础。

13世纪初的一位纪年史家写道：“到处都有犹太人。”其实，在12世纪时，为反对“犹太人的有力宣传”[39]，基督教方面就已写出许多论战的小册（包括道茨的卢佩尔、阿伯拉、可敬的彼得①、布洛阿的彼得②、诺尚的维贝[Wibert of Nogent]等人的作品）。伦敦西敏寺修道院院长吉尔伯·克里斯平（Gilbert Crispin，死于1117年）曾经说到过他与由迈因茨到英国办公务的一个有学问犹太人之间的讨论。在整个12世纪，有关这类讨论的记载，在英格兰、法兰西、西班牙的史籍中屡见不鲜。[40]犹太神学家与基督教神学家之间的公开讨论，在巴黎（1208年）、特利尔（1223年）都明令禁止。最后，1231年，教皇格列高利九世又通谕禁止。但都无济于事。1240年在巴黎、在法国国王路易九世亲临之下，1263年在巴塞罗那，在阿拉贡王国国王詹姆斯一世亲临下，都举行过犹太教与基督教神学家的公开辩论。换句话说，这都是在国王保护之下举行的。在这些讨论中，基督教思想界人言各

① 可敬的彼得（Petr the Venerable），12世纪中叶法国克吕尼修道院院长。

② 布洛阿的彼得（Peter of Blois），12世纪下半叶法国修道僧。



殊，分歧之大正反映了西欧思想界当时的混乱和痛苦。有些人对犹太教思想故意歪曲后加以恶毒攻击，其他一些人（如克里斯平、坎特伯雷的安瑟姆、可敬的彼得）则抱一种持平的、开明的态度。12 世纪可以说是公开大辩论的世纪，各种新教派（指新修会如提乌斯特西安修会、克吕尼修会①等）之间、东西方神学家之间，罗马公教神学家与极端思想家之间都进行论战。进入 13 世纪之后，这种思想争论就由刀剑、异端审判法庭和大学来解决了。

12 世纪地中海周围世界得以保持开放，是由于旅行十分普遍。不仅犹太人、十字军武士们大批旅行各地，世俗和教会法还把认罪朝圣旅行作为一种惩罚，强制推行。许多城镇都依各类朝圣旅行的难度，列表作为量罪判处的选择方案。[41]当时在意大利北部、拜占庭、罗马和西西里岛之间往还，有多少不同的路线，我们迄今还未完全弄清[42]。格列高利之后的意大利正处于对日耳曼帝国战争之后，要与拜占庭及伊斯兰东方发展自己的经济、政治、文化关系。这时，意大利北部威尼斯、比萨、热诺亚等海港城邦正开始兴起，“无数希腊文手写体神秘地传入西方”[43]是不难解释的。1112 年，米兰大主教彼得·克利索拉努斯（Petrus Chrysolanus）与尼西亚的犹斯特拉图斯（Eustsatus of Nicea）进行辩论。1136 年，哈维堡的安瑟姆、柏格漠的摩西②、比萨的柏根迪欧（Burgundio of Pisa）和威尼斯的雅各（Jacob of Venice）在君士坦丁堡，在约翰·康姆奈诺斯第二（John II Comnenos）亲临下进行神学辩论。[44]这是东西方之间的大辩论。这种辩论对拜占庭和阿拉伯宫廷中人文主义文化传统来说是司空见惯的。12 世纪的比萨正处于政治军事力量鼎盛时期，它为西方与东方的交往提供了外交官、商人和通译人才，其中就包括比萨的柏根迪欧、雨果·伊瑟利乌（Hugo Etherius）和特斯坎人利欧两兄弟（Leo the Tuscan）以及安提阿的司提反（Stephen of Antioch）。前面已提及萨勒诺是意大利南部文化中心。距萨勒诺不远的海港城市拿坡里在国王腓特烈二世治下，是另一个与东方交往的枢纽。托马斯·阿奎那的青年时期就是在这里度过的。在腓特烈二世的诺曼王国统治下，希腊人、阿拉伯人、各国穆斯林在意大利南部都受到保护[45]，希腊巴锡尔派修道院建立起来后，修道僧携来东方的书籍文献，充实了修道院图书馆。在西西里王国首都帕勒莫，威廉一世、罗杰二世宫廷成为西西里翻译家汇

① 克吕尼修会（Clunian），910 年在法国东部克吕尼地方创立的本尼狄克会修道院，旨在推进修道院改革，于 10 至 11 世纪间权盛一时。

② 柏格漠的摩西（Moses of Bergamo），意大利的犹太神学家。

集的中心，阿拉伯科学家也在宫廷中得到保护。当时的著名学者如巴斯的阿德拉①、约翰·索尔兹伯里、布洛阿的彼得和威廉都在此受益。坎塔尼亚的亨利·阿里斯提波斯（Henry Aristippos of Catania）在这里翻译了柏拉图的《美诺篇》和《斐多篇》，后来，佩特拉克、萨鲁塔蒂（Salutati）和库萨的尼古拉都从中获益。

12世纪的教皇（如英诺森三世、尤金三世、亚历山大三世）、枢机主教、主教，国王们都四处访求翻译家和译著[46]。这种对外来知识文化的饥渴反映西欧经历11世纪取得的胜利之后，开始感到自己强大到足以与东方文化较量了，因此敢于吸收及迎接外来文化。当时，三个文化圈下世界的中心在托莱多②。这个西班牙中部城市在摩尔人统治下前后三个半世纪（712年到1085年）。托莱多孕育了许多著名人物，其中有艾立潘主教（Bishop Elipand），是他鼓励了乌格尔的菲力克斯；此外还有大主教莱蒙德一世（Archbishop Raimund I，死于1151年），他曾为调停东西方之间矛盾、新旧教派间矛盾作了极大努力。12世纪时，托莱多虽已被西班牙人收复，当地却仍使用阿拉伯语。犹太人、摩尔人和西班牙人，犹太教徒、穆斯林和基督徒在那里共同生活。[47]

莱蒙德大主教在他的会吏总（一个改信基督教的犹太人）协助下，创办了一所翻译学校，它像磁铁一样，吸引西欧各地的知识分子。[48]从英格兰来的有巴斯的阿德拉，这位西欧第一个自然科学家和玛尔文的华尔特（Walter of Malvern），后者的家族原在勃艮第—洛兰地区③，自10世纪起便从事介绍阿拉伯星象学、天文学和其他自然科学[49]。此外，还有在西班牙、法兰西南部、弗兰德斯④、布鲁日⑤、意大利和东南欧（有趣的一点是所有这些与翻译学校有联系的地区里，后来都成为异端活动的中心。这也足以说明在有些地区里，异端思想是有历史性的）。在西西里岛主要是大量翻译了希腊文献，在托莱多则是着重翻译阿拉伯文献，包括阿拉伯文的亚里士多德著作、新柏拉图派及阿威罗伊、阿维森的哲学，伊斯兰世界的星象学、天文学及其他科学著作。

在托莱多、比萨、威尼斯、帕勒莫的早期经院派知识分子与日耳曼东方之间，

---

① 巴斯的阿德拉（Adelard of Bath），12世纪初叶英格兰西南巴斯城著名学者，游学意大利后又到东方，将阿拉伯学术、科学介绍入西欧。

② 托莱多（Toledo），西班牙中部城市，9至15世纪成为文化中心。

③ 勃艮第—洛兰地区（Burgundy-Lorraine），法兰西东部。

④ 弗兰德斯（Flanders），今荷兰及比利时北部。

⑤ 布鲁日（Bruges），今比利时西北部城市。

有很大的鸿沟，只要把伊斯兰—犹太—基督徒人文学者、医生、神学家对外来知识的浓厚兴趣、翻译、辩论与海尔莫(Helmold)的《斯拉夫人纪年史》中关于日耳曼人东侵的描述对照一下便很清楚。海尔莫笔下日耳曼人的移民以十字军方式对易北河对岸斯拉夫人进行了血腥的屠杀、放逐，强迫他们改奉基督教；其目标是消灭不同的“另一个世界”，消灭邻近的斯拉夫人。海尔莫于1177年死去。这一年，日耳曼皇帝腓特烈一世在与意大利城邦及教皇互相冲突二十年之后，开始媾和。当时的教皇亚历山大三世①是一位明智的法学家。他在对腓特烈一世坚持教皇权威的同时，深感忧虑西欧与日耳曼东方可能永久分裂下去，因为双方发展的趋势可以说是背道而驰。日耳曼人在北方与东方不断向外扩张，深入到斯拉夫蛮族地区中去，似乎以此逃避面对西方内部世界。与此同时，西方的思想感情运动在希腊与阿拉伯文明的物质主义、理想主义汪洋大海中，则又很可能被淹没。

在12世纪下半叶，一种整合的趋势兴起，这带来了中世纪中期的相对统一局面。西班牙、法国南部、西西里、拿坡里那种危险的“开放局面”被否定了。在西班牙的十字军，在法国南部讨伐阿尔比异端的十字军战争、异端审判所以及诺曼—霍亨斯陶芬开明政权和其宫廷文化的衰落，都是这个趋势的组成部分。当时西欧在思想文化上，还在与外来文化争持之中，而渐渐形成大体以巴黎、牛津、布鲁塞尔、科隆和巴塞尔这些地区为重心的西欧。其中对东西方不同倾向，在古老的民间社会与新的高级文化之间，率先采取主动、设法协调的是12世纪的法国。[50]

在欧洲自我认识过程中涌现出两个杰出的人物：克莱沃的伯纳和彼得·阿伯拉。伯纳出身于法国东部靠近德国的勃艮第，这使他在德国与法国两种文化影响下，要寻求平衡；作为第二次十字军东征的发动者和西欧心灵神秘主义的创始人，他承受着以基督为万军之主的旧传统与吟咏“耶稣甘美的心”的新灵性主义之间的冲突。他称自己是希腊神话中“狮头、羊身、龙尾的吐火兽在12世纪的再现”。当伯纳致力于在内心感情上协调东西方、新旧精神倾向之间矛盾时，彼得·阿伯拉则谋求在思想上解决这些问题。两人的目标是一致的，只是途径不同。伯纳那样猛烈谴责阿伯拉，实在令人不解。阿伯拉是经院哲学之父，他把神学理性化，把

① 教皇亚历山大三世(Pope Alexander III,死于1181年),1159—1181年任教皇。

基督教信仰中救恩的奥秘，转变为一种理性探讨的体系。作为一个伦理思想家，他否定旧日由贵族社会制定、以血统和家族荣誉为前提的道德，代之以内心的道德。这是他所主张的理性的同时又是灵性的新生活。他把旧体制下所有的权贵——主教、贵族、修道院长和他们的亲信——都置于他的属灵的理性审判之下。由于他在巴黎讲学，这位“凯尔特人之中的天才”轰动了全欧。与阿伯拉同时（巴黎、伦敦、坎特伯雷和夏特），索尔兹伯里的约翰开始了他的学术生涯。后来他曾一度担任坎特伯雷大主教托马斯·贝克特①的秘书。贝克特忠于教皇亚历山大三世，反对德国皇帝红胡子腓特烈和英王亨利二世。贝克特被杀后，索尔兹伯里的约翰长期流亡国外，写了大量书信，这些书信成为欧洲最早的报纸，把意大利、法兰西、英格兰、日耳曼（科隆）联结起来。他在早期曾根据自己对西欧宫廷政治的亲身经历和精神感受，写作了《政治家手册》（*Polycraticus*），要求君主维护公义，保障言论自由、教会自由；对不可救药的暴君，可以杀死，为国除害。这成为新欧洲的第一个政治理论宣言。

夏特（Chartres）地处从西班牙到巴黎的交通要道上，是有悠久历史的名城、圣地。在当地古凯尔特和罗马神庙的基础之上，修筑起圣母大教堂。这座大教堂以其内部有无数先知圣徒雕像和精致的彩色玻璃长窗驰名全欧，[51]成为各国信徒朝圣的一个中心地。它推动了12世纪欧洲修建哥特式大教堂的热潮。夏特大教堂附属的新柏拉图派学院成为巴黎大学的先驱。夏特学院是西欧学术的温床，从12到18世纪，各种宇宙论的探索、自然人文主义思想以及理性主义神学都由这里肇始。还有必要一提的是，夏特学院又吸收了由西班牙与阿拉伯东方传来的方术，它在当地古代凯尔特人崇尚各种方术的环境中，很容易地发展起来[52]。“夏特”这个名字就代表了“智性主义”，意味着通过探究大自然中运行着的宇宙力量可以去理解神、宇宙、自然和人，这在西欧思想发展史上是一个新事物。“从事神学就是把它哲学化”。在夏特学院以不列颠（Breton）两修士著名的威廉与梯里（William and Thierry），创立了新柏拉图主义宇宙理论，把神化为数字与几何图形，创世成为一种自动化进程。杜海姆（Duhem）说得不错：“就勇敢、彻底的理性主义而言，无

---

① 托马斯·贝克特（Thomas Becket，约1118—1170），出身商人家庭，英王亨利二世时任命为枢密大臣，后又被亨利二世任命为坎特伯雷大主教。但贝克特反对亨利二世各项政策，矛盾日深，后被亨利二世派人加以杀害。

论笛卡儿或拉普拉斯①都没有梯里走得那样远。"[53]另一个不列颠修士威廉则宣布：与异教和古代基督教相比，"我们能够看得更多、更远"。梯里还以几何图形来解释三位一体，其中圣子是一个几何多边形。圣灵由圣父、圣子而出，它们之间的一体关系就如同化学和机械中不同部分连接在一起。梯里的朋友、伯尔纳多·西卫斯特里②在其新柏拉图派自然哲学著作中，甚至完全排除了基督的思想成分。大自然祈求神圣的世界精神（或称它世界的灵魂[nous]），在自然的混沌中建立秩序。世界的灵魂，作为神圣理性的放射，就使物质具有形式。康契斯的威廉（William of Conches，在英国文献中称他为雪莱）在夏特学院中是伯纳（不是克莱沃的伯纳）的学生，他在其《哲学世界》中发展了类似的宇宙论，并且把古代神祇解释为隐喻和道德需要。由于这种解释可以容易地引申到基督教的神和圣徒身上去，因此后来他被控为异端。

夏特的学术发展由来于三个文化圈的相互渗透，特别是东方学术在西班牙和普罗方斯的传播。1138年，梯里送他的学生、卡林西亚的赫曼（Hermann of Carinthia）到西班牙去从事研究，赫曼在西班牙逗留了四年，把阿拉伯学术著作大量译成拉丁文。他还与英国切斯特的罗伯特（Robert of Chester）合力，把《古兰经》译成拉丁文。这项工作是由克吕尼修道院长可敬的彼得委托而进行的（可敬的彼得曾保护彼得·阿伯拉，把他接纳入克吕尼修道院）。赫曼的译著中还包括有阿拉伯的天文学著作。这为他的朋友康契斯的威廉提供了研究工作的许多方便。各种阿拉伯文献在夏特学院产生的冲击力又导致了后来引起反击的结果。夏特的思想开放而传统，把新柏拉图主义、阿拉伯思想与基督教混合起来的奇特风气，经过两三代后，往往转入正统。因为这些后代的学人并未完全抛弃古代的传统。他们在与各种异端思想剧烈搏斗中，为正统思想的形成作出很多贡献。

因此，12世纪法兰西的一位著名学者黎伊的阿兰努③（1202年死于"异端传染"下的蒙彼利埃④）是伯尔纳多·西卫斯特里的学生。能充分代表这一师承关系

---

① 拉普拉斯（Laplace, 1749—1827），法国物理学家，天文学家，以星云收缩学假说解释宇宙起源。

② 伯尔纳多·西卫斯特里（Bernadus Silvistris），12世纪诗人兼哲学家，曾为罗马诗人维吉尔所著《艾伊尼德》作注释。于1145—1153年间著《论世界的普遍本性》(*de mundi Universitate*)。

③黎伊的阿兰努（Alanus ab Insulis，又作 Alanus of Lille，约1128—1202），在中世纪时被誉为"鸿儒"（doctor universales）。

④ 蒙彼利埃（Montpellier），法国南部名城。

的是他把基督与苏格拉底并列；[54]另一方面，他喟叹人们背离了大自然指明的道路而沉湎于伤风败俗的爱恋之中（这究竟是反对禁欲还是反对纵欲？似乎两者都可适用）。阿兰努认为，人是在自然之殿中被制造出来，这种看法直到弥尔顿（Milton）创作他的诗篇时还被沿用，可以说，后来对自然的比喻与崇拜就是由他开始的。阿兰努对同时代的清洁派、阿尔比派、瓦尔登派异端以及犹太人、穆斯林的新思想痛心疾首，撰写文章猛烈攻击，目的要使西欧知识界不要脱离基督教会的轨道。夏特学院的另一个传人，亚眠的尼古拉①为进一步澄清梯里与伯尔纳多·西卫斯特里提出的几何和算术思考，建立了一种算术神学。他采取欧几里得几何的证题程序，从定义、原理中演绎出神学命题，其目标是按算术几何的模式，运用神圣的数字，从理性上论证神学是数学的最高形式。[55]

在夏特这个世界中产生出最纯粹的哥特式大教堂。它们如同新耶路撒冷自天而降。[56]就现实中的近因来说，它们是当时法国国王与圣德尼修道院长、莱姆斯修道院长等努力的结果，但其思想渊源却可以追溯到古代凯尔特社会祭司施行法术的那种精神世界。东方在其中也起了重要作用（例如关于耶稣主持最后晚餐时所用酒杯，演变成圣杯，这个观念是由东方传入的，首先在法国与阿尔比异端、华尔多[Waldensians]异端同时兴起。它最初的含意是耶稣在十字架流血，为医治天地宇宙的创伤）。阿拉伯人的度量衡反映了阿拉伯神智派的思想。他们承认物质的地位与作用，反映了后来西欧努力克服的两元论异端。东方对光的崇拜先由西班牙的阿拉伯神秘主义者和医师所继承，传入西欧后演化为“要看圣体发光”。[57]哥特式大教堂的巍峨建筑与内部装饰都是为把宇宙中多元的各种因素如光、数、形体、声音、色彩综合到一起以表现神的荣耀与万能，实际是反映对世界的认识这种努力的结果，初期是十分不稳固的。只是在经历了多少世纪之后，这种种因素才逐渐协调；即使到15世纪时，“回到夏特”还成为一时风尚，并延续了两个世纪。[58]库萨的尼古拉在他的著作中一字不易地整段照抄梯里的著作。博菲的文森特所编的百科全书②把伯尔纳多·西卫斯特里包括在书中，使后者的著述在阿维尼翁③、巴黎、

①亚眠的尼古拉（Nicholas of Amiens），13世纪上半叶夏特学院学者，以所著《公教信仰》呈教皇克雷芒三世，以澄清罗马教会信仰；“公教信仰”由此得名，并成为一门学科。

② 博菲的文森特（Vincent of Beauvais）所编的百科全书名 *Speculum Maius*。

③ 阿维尼翁（Avignon），法国普罗旺斯地区古城。



海德堡、帕维亚[①]、英格兰广泛流传。康契斯的威廉的著作，直到17世纪还流传全欧，特别是德国天主教会地区。阿兰努的重要著作《反克劳迪恩》(*Anticlaudian*)于1536年在巴塞尔出版，1582年在威尼斯出版，1625年于安特卫普出版。文艺复兴时期与巴洛克时期的许多关于泛神论，自然崇拜的著作都与夏特的宇宙论学者的著述有历史因缘，可以说都是继承了"三个文化圈影响下的世界"的遗产。

① 帕维亚(Pavia)，意大利北部城市。

第七章　“左翼”与“右翼”的民众宗教运动(13世纪)

13世纪初叶正是中世纪中期鼎盛时期，也是中世纪由盛而衰的分水岭。1215年11月11日第四次拉特兰公会议开幕，教皇英诺森三世为基督教会描绘了一幅令人儆醒的图像，教会将在异端中淹没；他号召教会进行彻底的改革。[1]

当时，群众性宗教政治社会运动如阿尔比派、瓦尔登派、方济各派、多米尼克派(后来还有胡斯派、福音派)风起云涌，形成爆炸性的局势。人们会问：为什么在这时候会发生这样的风暴？或问：风暴未曾更早地兴起，是受到哪些力量的牵制？在这两个问题之中，第二个问题可能更费思索。从古代世界后期，直到19世纪，造成风暴的因素经常是潜伏而又受到压制的。自卡洛林王朝，帝国教会表面上已经使广大中欧民众都皈依了基督教，其实各民族的古代文化并未被触动。卡洛林王朝教会虽然用基督教教父思想装扮起来，但每当遇到真正挑战时，就溃不成军，而且从无例外。在地中海地区，沿托莱多—图卢兹—里昂—米兰—拿坡里一带，始终是在叙利亚、希腊、阿里安派、诺斯替派思想影响之下，更接近于古代后期思想。南方的思想界对于领主、主教、修道院长主持下的体制化的教会始终持轻蔑的态度；归根结底，那些教会权贵都是些外国人。南方思想界对西班牙—阿拉伯伊斯兰教及其浓厚的二元论宗教思想是持包容态度的；另一方面，对官方教会则有许多不满。在社会上层，无论是贵族、法官、富裕市民、医生都对官方教会持批评态度；社会下层民众既不理解官方教会的组织与神学思想，更不满高级神甫们

的腐化生活。上层有在理性上持独立见解的修道僧、人文主义者、学者；社会下层，民众继续保持着千百年来的习俗、禁忌、仪式和联系网，与官方教会的统治体系抗衡。每遇出生、殡葬、每年民间庆祝狂欢节或社会酝酿革命时，这种矛盾就更突出，更表面化。

正是这样的局面推动了教皇格列高利时代的灵性改革与革命。[2]锡尔瓦·坎迪达的洪贝尔、彼得·达米安与格列高利七世都对教会走向世俗化公开抨击。进入12世纪后，克莱沃的伯纳、赖谢斯堡的盖霍、宾根的希尔德加德、宣瑙的伊丽莎白、索尔兹伯里的约翰继续从事这种批判。[3]12世纪末的修道僧尼格尔·维日克(Nigel Wireker，约死于1200年)对英格兰与法兰西的神职人员曾作了大量揭发。比利时人吉尔贝(Gilbert the Belgian)谴责修道院一心追求权势与财富：修道院院长有四名法律顾问为他办事，生活奢侈；尽管穷人在主教宫前痪毙，他却怡然自得地侍弄自己的猎鹰。[4]根特的尼华德(Nivard of Ghent)在12世纪中叶以刻画修道僧沃尔夫(Wolf)的愚蠢贪食形象来猛烈抨击修道院。索尔兹伯里的约翰的朋友、12世纪著名的人文主义者诗人、黎伊的华尔特(Walter of Lille)在所写诗歌中，几乎有一半是揭露高级神职人员不顾百姓困苦而耽于奢华享受；他(还有其他著述家)进而攻击罗马教廷，在那里的各种职位，从教皇到守门人，都可用钱买到手。

这种社会舆论说明三点：首先，12世纪欧洲社会对教皇、主教和教会的权威普遍失去信任；其次，修道院所标榜的基督教生活方式已经声名狼藉，群众宗教生活的社会基础已遭破坏；最后，格列高利正好利用群众来推行他的改革计划，支持群众反对主教与修道院院长[5]。

12世纪宗教运动中的一翼是由游方传道人组成。他们号召人们悔改，模仿基督与使徒，过安贫乐道的生活，他们很能够打动民众的心，因为民众本来已满怀对神甫和修道僧的愤懑，觉得这些游方传道人所讲的才是真正的基督教福音。11世纪初叶，在米兰受审的异端分子中，有些宁被火焚，拒绝认罪，认为他们所信的才是真正的基督教，拥有最高的灵性权威。[6]12世纪的游方传道人中有一部分持守基督教的正统信仰，被阿伯拉称之为“新使徒”；另一部分游方传道人则在反对官方教会时，连教会的圣事活动如圣餐也加以否定[7]。而且，后一部分人的势力越来越大，压过了前一部分。

从11世纪起，持异端思想的人，起初只是个别神学家、哲学家、思想家。他们的思想逐渐影响地中海地区的贵族与城市居民，而后又传播到贫苦的流民中间，

最后植根于被束缚于土地上的贫苦农民之中。右翼的基督教奋兴运动只谋求在官办教会中取得一席之地。左翼民众宗教运动中有一批本来是温和分子,由于主教对他们采取敌视态度,把他们推到了正统教会的边缘。过去,学者们以为这些左翼的宗教运动中也互不相容,现在知道他们之间和谐相处的程度远超过先前学者们的想象。这个时代,到底是在特伦托公会议[1]之前三个世纪,离托马斯主义[2]的严格束缚还有一个多世纪。在古老的欧洲社会与地中海地区的希腊化知识分子之间,显然还有很宽阔的中间地带。使多种古代的异端、迷信、星象学、诺斯替派思想以至古老的异教仪式得以原封不动地长期保留着,有些甚至延续到 20 世纪初。于是,坚持一元化的国家教会产生了长期扑灭这些不顺从国教者的使命。由于有这样一个中间地带,使我们了解到,12 到 16 世纪初叶,马丁·路德发动宗教改革初期,教会抱着的不明确态度。以 12 世纪来说,教会正在发展,还处于自我发现、自我认识的阶段。对无论是右翼或左翼的基督教群众运动,都往往把它们与非基督教性质的群众运动统统称作异端,不加区别地一概予以镇压。瓦尔登派、阿尔比派、方济各派的遭遇便足以说明这一点。

瓦尔登派的发源地里昂是古代希腊思想、基督教文化以及基督教异端麇集的地区。一个市民彼得·华尔多(Peter Waldo)雇了一名穷学生伯纳·伊德洛(Bernard Ydros)为把《圣经》中的《福音书》和其他一些经卷译成法文;而后,他又请一位文法学家艾提昂·唐塞(Etienne d'Anse,后为里昂大教堂的一位经师)把《福音书》译成当地方言,加以推广。于是,以"里昂穷人团"为名的一个基督徒运动就此开始了,其活动内容无非是劝人读《圣经》,效法耶稣。里昂大主教对他们大加鞭挞,里昂穷人团被迫走上起义道路,而且思想上也转为激进,反对敬拜圣徒,反对为死者祷告(为此不惜与旧世界的古老传统决裂),对任何外物的崇拜都被看做偶像崇拜。他们宁在任何地方甚至马厩中祷告也不进教堂。在他们看来,教堂是君士坦丁大帝时代的教皇西尔维斯特一世发明的,有了它就毁灭了一切。瓦尔登派反对神职制度,连带地也反对由神甫主持的弥撒。他们只按《圣经》记述作为准则,每年只在耶稣受难节前夕举行弥撒礼,其他时候只举行纪念礼拜。他们采用

---

① 特伦托公会议(Council of Trent),1545—1563 年间,罗马公教会在特伦托举行三次会议,以反宗教改革精神,制订罗马教会教义,加强组织。

② 托马斯主义(Thomism),托马斯·阿奎那的神哲学体系,严格区别理性与信仰,认为教义的基础在信仰而非理性,但又不与理性相矛盾。经过一段争议后,被罗马公教会接受为官方神学。

地方方言的《圣经》译本，用地方方言祈祷、唱诗，信徒过互助生活，创办自己的学校，组织自己的传教活动，在意大利、法国南部和西班牙迅速发展。他们反对神职制，反对罗马教廷的立场，使他们日益接近比他们势力更强大的清洁派异端运动。

瓦尔登派自12世纪遭受镇压，直到六百年后，在18世纪才获得公民权利和信仰自由。这段历史表明：一个灵性运动怎样在高压下采取抵抗态度，促使它在政治上更激进，并在宗教上也更强调远离世俗。瓦尔登派异端本是古老欧洲的正统宗教运动，却被排斥到边缘地带中去。以后的历史中，也不乏类似情况，把宗教团体驱入世俗政治组织中去。瓦尔登派开始受到取缔时，没有地方可去做礼拜，也没有自己的学校，它先采取的是一种精神抵抗的态度，而后发展为思想理论上抵抗，然后再发展成政治上的抵抗运动。就是在清洁派和瓦尔登派残余力量的基础上，这些地区到16世纪成为法国新教胡格诺派①兴起的温床，又成为18世纪启蒙运动和1789年大革命的温床。[8]

清洁派也在法国南部和西班牙的肥沃土壤中孳生出来。它的根源明显来自东方。它的教义思想包括了前基督教、非基督教、反基督教和初期基督教的各种成分。由于十字军东侵，激起了亲东方的教派对西方国家政权的反感、敌视和对抗。清洁派对罗马教廷的仇视也令人想起东方教会对不属灵、不合基督教信仰的西方教会的长期仇恨。西方对此做出的极端的反应可以说明它的焦虑程度。[9]十字军在这些运动的历史中起了举足轻重的作用，让我们现在考察一下这方面的历史。

十字军历史研究的最新结论[10]说明：十字军运动固然包括了许多复杂的因素，其中最重要的则是东西方基督教国家之间的敌视争吵[11]开始时是出于误会。11世纪拜占庭皇帝阿列克西斯②向教皇乌尔班二世③商洽派遣西欧雇佣军，原是为了防御穆斯林的军事进攻，而乌尔班二世则认为是要征服耶路撒冷和巴勒斯坦圣地。在希腊人眼中，就文化上说希腊与阿拉伯文化之间更加接近，而西方的十

---

① 胡格诺派(Huguenots)，16世纪法国南部兴起的新教教派。法国加尔文宗新教徒，于16世纪下半叶与法国天主教徒作战三十六年，后新教徒亨利四世即王位，双方达成和解。

② 阿列克西斯(Alexis I Comnenus, 1048—1118)，任拜占庭皇帝(1081—1118)，靠拉丁十字军支援打退诺曼人与土耳其人进攻。

③ 乌尔班二世(Urban II，约1042—1099)，任教皇(1088—1099在位)，第一次十字军发动者。

字军则是一伙迷信的蛮人，十字军攻占君士坦丁堡①，更使东西方两个世界的决裂无可挽回。[12]耶路撒冷的历史中，东方正教会与拉丁人争夺圣地的教会和修道院，把双方的分裂载入了史册。代表西方教会的是属灵的方济各会修士，正好与强调灵性主义的东方教会旗鼓相当。

在东西方最后分裂之前，双方争霸的战争已经进行了几个世纪。在此期间，一种新的带摩尼教色彩的诺斯替派，以基督教派形式从巴尔干传入西欧。[13]这便是 10 世纪初保加利亚王国中兴起的鲍格米勒教派(Bogomilism)——上帝之友运动。12 世纪前半叶时，它在君士坦丁堡已拥有强大的势力，并渗入意大利北部、法兰西南部，成为清洁派和帕塔仁派(Patarenism)。鲍格米勒派主张的“纯正福音”，认为地上的生活毫无价值，在这一点上，可以认为它是反基督教的。他们声称：魔鬼是世界之主，统治着罗马和拜占庭教会连同基督教会的各种崇拜对象(特别是十字架)。

鲍格米勒教派诞生于斯拉夫各族下层民众与东方诺斯替派——保罗派(Paulicians)和弥撒良派(Messalians)——思想影响之中，它反映了下层民众和下层神职人员与社会上层、教会上层之间的对立鸿沟。拜占庭政府与教会一贯对下层采取高压政策。9 世纪时，拜占庭政府把保罗教派成员流放到色雷斯②。这恰恰帮助了保罗教派的传播。1200 年，大主教伯纳从教会中驱逐一位有学识的希腊金匠阿里斯托迪欧斯(Aristodios)。[14]阿里斯托迪欧斯在波斯尼亚③创立了鲍格米勒派教会。它与东西方摩尼教相呼应而发展起来，直到 15 世纪④被吸收入伊斯兰之中，因为鲍格米勒派、阿里安教派在某些方面与伊斯兰本来很接近。最后一个鲍格米勒派家族在黑塞果维那⑤的一个农村，在 1867 年转依伊斯兰教。[15]在 12 世纪西欧，保加利亚人就意味是清洁教派的。

1150 到 1250 年间，欧洲各地的清洁派教会，能够确认的有十六处，都是由东方各族移民组成的。意大利有六处，其中最大的在伦巴第，最有文化素养的在佛罗伦萨，还设立了学校。东方有六处，其中君士坦丁堡就有两处，一处为拉丁人，

---

① 指 1204 年第四次十字军攻占君士坦丁堡，建立拉丁君士坦丁堡帝国，自 1204 至 1261 年以君士坦丁堡为其首都。

② 色雷斯(Thrace)，巴尔干半岛东部。

③ 波斯尼亚(Bosnia)，巴尔干半岛西北部。

④ 指奥托曼帝国统治之后时期。

⑤ 黑塞果维那(Herzegovina)，前南斯拉夫西南部。

一处为希腊人；受摩尼教二元论影响最深的达玛提亚人①教会成为法国南部清洁派教会思想的温床。这些清洁派教会之间，在教义上也有分歧之处。这点并不足为怪，因为清洁派信徒都是十分属灵、强调自身独特宗教经验的个人主义者，再加上地方传统不同，所受诺斯替派的影响也各有侧重。但从总的说来，它的内部还是高度统一的。初期基督教诺斯替派（如马西昂和奥利金）和其他教派的狂热信奉者（如德尔图良关于亚当的思辨），竟能在一千年以后还赢得人们的头脑，这一点实在令人惊奇。清洁派认为世界在腐化崩溃，一个良善完美的神，绝不可能创造出如此令人悲叹的世界。因此，除善神之外必定还有一个恶神。地狱并不是永恒的，人必须经过地上的炼狱，至少经过八次重生（至多经过十六次重生）才能完全净化。后来各种追求洁净的激进灵性主义者，其思想都可上溯到清洁派，如加尔文的神治思想，甚至在社会革命运动中（如法国大革命时期的罗伯斯庇尔）也可以感到这种“洗净”思想的影响。自 16 直到 19 世纪，法国知识界经常提到的名人中，有很大一部分都是著名的清洁派分子[16]。

净化过程首先从《圣经》开始，采取严峻的批判态度看待《旧约》，结果只有十三位先知和托名所罗门所著的五本书及《诗篇》被认为是真实的。基督不是神，他与马丽亚都是灵，其形象都不是实体。[17]因此，不存在耶稣基督“道成肉身”的问题，也不需要耶稣被钉十字架为世人赎罪的救赎理论。人类的邪恶过犯与痛苦都由于缺乏知识。这是因为世人被魔鬼弄瞎了眼睛，魔鬼这个黑暗之神，假托各种名字，诸如耶和华、巴力②、丘比特③、基督教会的神，叫人们敬拜它，使人沦于被奴役的地位。人要得救，需要知道自己的由来和归宿，也就是对真善之神的真正知识，基督就是把真知识带到人间的教师。[18]基督死后，魔王撒旦创造出魔鬼的教会，《新约・启示录》中所说的巴比伦大淫妇就是罗马教会，它迫害纯洁的、真正跟随基督的门徒。这两个教会之间的斗争就是真神与魔鬼的斗争（后来，方济各修道会中属灵派及其后许多革命的灵性主义者都以此作为他们的思想出发点）。清洁派在反对“魔鬼之宫”、“淫妇”、“罗马教会”时，所创造的一套词汇，从 13 世纪起为激进的反教权主义者所沿用，直到 19 世纪。

对《圣经》及教会的这种论断意味着对现存秩序的激烈态度，它必然导致否定

① 达玛提亚人（Dalmatian），巴尔干半岛西北部。

② 巴力（Baal），腓尼斯神祇，古巴勒斯坦的迦南民族奉为司土地肥沃、牲畜繁殖的男神。

③ 丘比特（Jupiter），罗马神话中大神，相当希腊神话中宙斯大神。

现存的政治权威。君王只不过是魔鬼的仆人和奴隶,因此,他们没有资格判处别人为异端分子。瓦尔登派认为神把审判异端的权力托付给世俗政府,是《旧约》时代的事,到《新约》时代已不适用了。这种宗教宽容的呼声,在欧洲首次出现。正是在这些异端属灵、不从国教者对世俗政府的讥讽嘲笑,对不同意见应取宽容态度的主张在人们心里立下了基础。这时法律的威信也随政权的威信一齐被打碎了。政权与教会以“保卫社会秩序”名义,发动讨伐清洁派的十字军战争,[19]清洁派谴责这是谋杀,于是对封建统治下民众向君主、领主的效忠宣誓也予否定。在东方,波斯尼亚的鲍格米勒派教会从12至15世纪,还在君王、贵族、公教徒、匈牙利人、土耳其人的冲突中充当调解人,以促进和平。[20]

清洁派对世界采取全面否定的态度,势必要求每个成员与世界断绝交往,最彻底的圣徒还弃绝婚姻、家庭,不吃肉类、鸡蛋、牛奶。他们认为动物的生命是神圣的,因为即使野蛮人也有灵魂(圣法兰西斯爱动物,也反映了这种思想)。其中有些人住在严格禁欲的修院里(圣奥古斯丁的理想也与此相近,到底说来,他曾经是摩尼教徒)。修院里有院长,信徒生活十分贫苦,但充满传教热情。他们讲道解释《圣经》(几乎只限于《新约》部分)比罗马教会要高明得多。他们用方言所翻译的《圣经》和宗教文学作品,可以说是无懈可击。这些教派中的“高贵分子”、“完美圣徒”最后都要以自杀结束生命,自杀的各种方法中,饿死是最通用的一种。由此把承认自杀合法性的思想引入西欧,到文艺复兴时又由于斯多葛派思想再兴起而加剧。在图卢兹,12、13世纪期间,许多完美圣徒就是以自杀结束生命的。

这种“纯净教会”以它的激进色彩吸引了知识界和一般民众,它的崇拜则全部恢复君士坦丁之前初期基督教的崇拜形式。[21]因此,自1208至1228年,对清洁派在阿尔比尚西恩战争①中予以斩尽杀绝的一幕,产生了重要的历史影响。正当西欧日益欧洲化并日益中世纪化的时候,同时遇上“纯洁教会”,从思想上的早期基督教与诺斯替派色彩到崇拜、信徒生活的狂热激进,这好像是2至4世纪欧洲开始诞生时的混乱状况。今次的背景则反映在希腊—阿拉伯和拜占庭精神文化笼罩下的世界。

“纯洁教会”中只有一件圣事②,就是“安慰”礼,由完美圣德(Pure)把圣灵(Ho-

① 阿尔比尚西恩战争(Albigensian War),阿尔比尚西斯派约1200年在法国南部阿尔比地区兴起。教廷于1205年创立多米尼克僧团,与之战争,而后又宣布进行十字军讨伐战争。

② 圣事,中世纪基督教会有七件圣事,即洗礼、坚振礼、悔罪、圣餐、婚礼、圣战、终傅。

ly Spirit)授予信徒,使信徒得以重获圣灵。因为他们相信,天使的地位从乐园中被谪降人间时,圣灵留在乐园之中(16世纪以后许多关于灵性和天赋的理论都包含这个思想)。信徒未受圣灵之前,先要经过一年诲道受训,认罪受试炼。“安慰”礼是圣灵的洗礼、坚振礼①、圣我按立②和终傅③,一切圣礼都一次完成了。净手、受圣灵和火的洗礼,信徒崇敬“完美圣德”,持守《信经》(*Creed*)、《福音书》及《主祷文》,构成“纯净教会”的庄严仪礼(现在罗马教会礼文中只有洗礼和复活节礼文中还保持古代传统)。新皈依者受到热烈的欢迎,称他们是“神的圣殿的活石”,“基督的门徒”,“神的教会”,并严肃地教导“主祷文”的含义。在新信徒接受洗礼之前,主礼人严肃地问受洗人:“你是否把自己完全交托给神和福音事业?”新信徒要宣誓为此不惜受死,而后才举行安慰礼。其中包含了基督给教会捆绑人与释放人的权力④和赦罪的权力。通过“安慰”礼,新信徒得到权力去做基督所做的一切工作,包括爱仇敌(这些古代仪礼在德尔图良的著作中曾加以描述)。

清洁派的圣餐礼仪包括感谢、祝饼酒成圣、信徒分饼酒和共同会餐(爱筵)。这是3世纪中叶基督教会将“主的晚餐”(圣餐礼)与“爱筵”(信徒会餐)分开之前教会所采取的仪礼。在礼文中有特色的是:信徒向“完美圣徒”跪求降下圣灵,和每月一次全体向“完美圣徒”认罪。从中可以看到:他们的教义与仪式既有德尔图良、奥利金时代早期基督教的成分,又有埃及与波斯的影响。

这种强调灵性的礼文——完全是纪念耶稣受难,不包含天地之间灵性交往的任何观念——成为清洁派反对罗马教会圣事进行狂热斗争中的支柱。[22]他们宣称“圣坛上的圣事是虚伪的,弥撒和献祭都无益处”。[23]这是虚无主义在欧洲第一次出现采取的形式——彻底的灵性主义。最初成形时,它便宣布:上帝、神灵与地上万物怎能混为一谈!教会的弥撒、圣事、仪式和教义都是欺骗!清洁派开展了一场运动来嘲弄反对它们,特别反对敬拜十字架、圣像和圣徒。攻击的焦点是弥撒。他们宣布:弥撒是迟至4世纪教皇西薇斯特一世时⑤的神甫、主教订定的,目的是为了便于他们统治教会、盘剥信徒。因此,他们的教义、仪礼都以君士坦丁之前的

① 坚振礼,罗马教会传统,婴儿出生后受洗,到十五六岁再举行一次坚振礼,表明本人信仰坚定。

② 圣我按立,包括一般神职人员的受职及主教被祝圣。

③ 终傅,罗马教会传统,信徒临终前向神甫忏悔认罪,由神甫为之祷告敷油,赦免毕生罪过,平安离世。此仪式称终傅。

④ 见《新约·马太福音》16章17—19节耶稣对彼得所说的话。

⑤ 即君士坦丁大帝开始支持基督教之时。

早期基督教会为准。

清洁派在反对罗马教会“无神、不属灵、属魔鬼的、愚蠢”的圣事、仪礼、教义的同时,其激进的灵性主义与民众中间重物质的观念联结在一起。这种联合持续到12 世纪。破坏圣像运动与仇恨富有的修道院长主教们是平行发展的。在这方面不禁令人想起克吕尼派修道院刻画世界[24]“贪婪”、“野心”的宣传。过激的行动容易遮盖其思想本身的力量。清洁派深信他们掌握着真正的知识,来自圣灵的真信仰和真仪文,因此他们最后必将战胜魔鬼的仪文,战胜将神圣的与世上的事物混杂的官方教会。正是这种思想的传播使图卢兹伯爵夫人爱丽诺宣称:教皇在梵蒂岗小教堂中行弥撒礼,她将在梵蒂岗小教堂里向完美圣徒祈求降下圣灵。

与此同时法国北方、弗兰德斯、莱茵河流域南部和勃艮第(这个地区,对欧洲思想发展的作用举足轻重)也出现一些变化。在科隆和莱茵河一带,神职人员对异端分子的兴起无能为力,要请宣瑙的艾克伯、宾根的希尔德加德去支援。[25]在法国北方,布吕伊的彼得(Peter of Bruys)的弟子告诉信徒:应当拆毁所有的教会,因为“神无处不在,无处不鉴察,凡真心向他祈求的,他都能听见”,因此不需要有教堂。当时在各朝圣地,只要有各地来的香客聚集,就成为异端思想传播的中心。1167 年,在克莱沃的伯纳号召发动第三次十字军的维兹雷域,居民们因反对修建耗费巨大的教堂,反对罗马教会,否认圣事功效而被逮捕。法国国王路易七世的弟弟亨利(初任博维①主教,后升任海姆②大主教)于 1162 年在弗兰德斯旅行时,吃惊地发现如此众多的异端分子,其中包括富有的领主和城市居民,他们甚至愿意出钱向教会购买信仰自由的权利。

到 12 世纪中叶,法国南部广大民众都已倒向清洁派和瓦尔登派。在图卢兹伯爵及其他贵族保护下,各城市享受广泛的自由(例如,1204 年,阿拉贡国王承认蒙彼利埃城为共和制城邦),清洁派可以自由崇拜、传教,并举行大会,[26]由于富有的修道院历来都靠贵族支持,因此主教和修道院院长们不遗余力地反对清洁派,由此引起许多政治冲突。小贵族们与修道院院长、教区主教争吵,要求从信徒交纳教会的什一税中分得更大的份额。修道院院长与主教们不愿放弃既得利益,由此导致一批倒向异端的贵族。教皇英诺森三世为此责备法国南部的主教、修道院

① 博维(Beauvais),巴黎西北城市。

② 海姆(Rheims),巴黎东北城市,以大教堂著名。

院长们，要对异端的蔓延负责。[27]在法国南部蕴积发展起来的这场大规模冲突，严重地影响了日后的欧洲历史。本来，世俗贵族与教会贵族争夺权力的战争早已持续了很长一个时期，教会的巨大庄园、产业对小贵族、地方士绅构成很大的威胁。因此，迅速发展的异端运动，不仅是下层民众对教会贵族的阶级斗争，还有新兴世俗贵族的参与。[28]清洁派运动为 17 世纪法国各种贵族改革派起义反对政府树立了一个先例、模式，这种影响持续扩散，甚至 19 世纪俄国也受其影响，因为新贵族终已兴起了。这些新贵族受到左翼、右翼各种宗教运动的感染，受克吕尼修道院革新运动和十字军、阿拉伯—西班牙文化的影响。许多世家显贵都支持清洁派运动，他们对自己接受的新信仰热诚地传播。[29]这种精神后来又被法国胡格诺派新教徒继承并且发扬光大。

旧教会已无力应付清洁派的挑战。清洁派的"完美圣徒"在西班牙、法国、意大利北部到处游行传教，他们同时还是医生、银行家、大商人、小商贩，因此对社会各阶层都能接近；不仅对成人传教，还对民众的子女组织起来进行教育；不仅教育男孩子，连成衣工场里的女孩子也加以组织教育。这些漫游各地的"完美圣徒"成为拥有巨大社会影响力的精英分子，甚至中下层神职人员和修道僧都同情他们。主教们自己的家族也倒向异端一边。克莱沃的伯纳以及多米尼克修士们反对异端的活动并未奏效，反映出两个阵营已不能沟通，因为思想上没有沟通的桥梁。

教皇英诺森三世最后作出一个罗马式的决定：宣布以十字军讨伐阿尔比人，并允准法国北部的贵族们可以到南部自由掠夺异端分子的财产，法兰西国王腓力·奥古斯都则可以占有异端分子的土地。法国国王对教皇这种史无前例的恩宠是犹疑不决的。他提醒好战到迫不及待的教皇：这里涉及一个法律问题，教皇是否有权允准十字军去掠夺阿尔比人的财产。[30]这场讨伐战争还是进行了，从 1208 到 1228 年前后历时二十年之久，图卢兹地区被夷为废墟，清洁派则转入了地下。这场战争以两项政治宗教行动而告结束：图卢兹伯爵犯了鼓励异端罪，当众行悔罪礼；他的儿子到巴黎圣母院大教堂门前宣誓效忠法国国王。如果说查理曼大帝为征服撒克逊进行的长期战争是空前的，则法国国王讨伐南部地区的长期战争可以说是继查理曼之后的第二次大战，从思想领域说，两次战争都是为扑灭来自东方的影响，实现欧洲的思想统一。

在图卢兹地区长期鏖战的双方其实是我中有你、你中有我的。站在图卢兹清洁派一方的有不少是信奉罗马公教的贵族，他们在 1212 年反阿拉伯人的十字军

中曾经英勇作战。[31]而率领十字军讨伐南方的蒙福特伯爵，在其随从中就有异端的祭司。[32]此外，讨伐异端的多米尼克修士们所用的方法恰恰是清洁派的方法。多米尼克修会正是仿照清洁派教会建立起来的，也有自己的“完美圣徒”和“信徒”。[33]它为杜绝东方的“思想毒素”，不得不构筑一套刻板的神学。多米尼克修会在后期经院哲学中进行狂热的反异端战争，也反映了它建立初期的那种思想上的焦虑不安。

无论是圣伯纳的讲道，西斯特西安修院的农垦扩展、教皇使节以及多米尼克本人的活动都不能够改变南方的局势。最后一次东西方思想的自由交流是1204年，清洁派与公教基督徒公开辩论，由双方各十三人组成一个仲裁会，主持这场宗教上的民主辩论。结果，双方都没有任何松动。1205年1月，教皇派去劝诫南方悔改的特使、修道僧彼得因无力完成使命，要求返回他的修道院。1月26日在战争爆发前夕，英诺森三世传谕修道僧彼得：“行动比冥想更有价值。”[34]这句令人毛发悚然的话比十年之后英国的大宪章更为重要，它是建立西欧以及罗马教会的关键性的决定。当初由利奥一世、本尼狄克特、格列高利一世及其后格列高利七世等创始的罗马教会格局，在英诺森手中完结了。西欧与拜占庭及东方教父的联系，若断若续达一千年，现在终于割断了。罗马公教会最后否定了东方，确立起它自己是唯一的公教会，接着又建立起异端审判法庭和教会纪律制裁。教会决定通过与各国君主结盟统治世界而不再单一依靠与一个皇帝结盟；为维护救恩的地位，罗马教会发动了圣战，同时也发挥了大学和修道院的作用(三个多世纪后，特伦托公会议和以公教改革对抗新教的“反宗教改革”只是重温了教皇与法国北部王侯在反阿尔比人战争中的联盟；与此同时，巴洛克文化则重振夏特的基督教文化传统)。结果希腊文化影响下流动不居的宗教理性思辨被罗马式的“信仰”和“虔敬”战胜了。

德国唯心主义继承了东方强调灵性的传统，认为希腊人比罗马人更为宗教化，并认为宗教就是仪礼和心灵洞观的综合。这个论断是希腊文化复兴的表现。它也反映了德国在思想文化上与东方的血肉关系。但是它忽视了罗马公教会是把家庭、法庭、城市、国家都组织起来侍奉上帝的一种父权秩序。“罗马宗教概括地说，就是要人聚精会神地听，然后认真遵行。”[35]

信仰是人与神订立的条约，国家效忠于神，神就加以保护。国家与宗教、法律与崇拜是紧密结合的。[36]既然认为罗马式的国家是世上最宗教化的国家，因此罗

马理当统治世界。[37]在古代社会,安全的最后保障就是:“神啊! 我已经给了你,因此,我指望你也同样多的赐福给我。”(Do, ut des)这种观念转化为神圣的法律严密体系中国家的义务和宗教的义务。国家是普世福祉的监护人,但它若不敬神,就将崩溃。[38]当初罗马帝国时代,奥古斯都从恺撒继承了重建古代罗马的神圣宗教[39]这个崇高使命,他无情地镇压由东方侵入的自由不法宗教活动。[40]罗马行使着父亲式的权威以保护国内的神圣宗教,[41]反对东方式的破坏现存秩序的宗教活动。在13世纪的教皇、修道院院长身上,这种反对东方的权威又再重现。

教皇格列高利七世曾认为自己无论在历史继承与逻辑上都是西庇欧①、恺撒和奥古斯都化身。这位“神圣的罗马父亲”使西班牙、英格兰、不列塔尼、丹麦、撒克逊、波希米亚、匈牙利、达尔马提亚、克罗提亚、塞维尔亚和俄罗斯(在1075年)的基督教君主都臣服于圣彼得统治之下,都变成了他的侍臣。[42]他的目标是使全欧洲都处于统一的宗教政治体制之下,既得到救恩又享受和平。罗马教皇作为罗马皇帝的后继人,要在宗教与政治领域内维护正确的普世秩序。为此采取的一个重要步骤就是设立异端审判法庭。罗马皇帝、“异教徒”戴克里先②曾用火和剑镇压摩尼教徒。查士丁尼、查理曼、法兰西的虔敬的罗伯特③[43]、亨利二世、路易七世都曾引用古代法律镇压异端。1183年,教皇卢修斯三世与日耳曼皇帝腓特烈一世订立条约,设立异端审判法庭,对异端分子进行有系统的搜捕。

皇帝欢迎异端审判法庭的建立,因为它有助于确立绝对皇权。从12世纪末到13世纪末,这成为拯救西欧免受东方渗透、扑灭政治爆炸于萌芽阶段的最好工具。同时,也使基督教沦为罗马式的国教。

在讨伐图卢兹十字军战争胜利之后,异端审判法庭正式建立,其总部就设在图卢兹。所有十四岁以上男子和十二岁以上妇女都必须宣誓断绝与异端关系。任何人不准持有《旧约》或《新约》,无论其文本使用的是本地方言或拉丁文。居民家中可以收藏的书只限《诗篇》、《祷告书》和《向圣母玛丽亚祈祷祝文》三种(全部都是拉丁文)。1229年,即十字军讨伐战争结束后第二年,图卢兹教区会议制订了大批禁令戒律,不准阅读方言本《圣经》[44],在此后欧洲思想史上造成巨大后果。

---

① 西庇欧(Scipio,公元前185—前129),罗马著名将军。

② 戴克里先(Diocletian, 245—313),任罗马皇帝(284—305),于303年镇压基督徒。

③ 虔敬的罗贝尔(Robert the Pious,约865—923),任法兰西国王(922—923年在位)。

继图卢兹之后,1234年在塔拉果那①,1408年在牛津也实行了同样的禁令。1559年,教皇保罗四世规定,凡使用方言本《圣经》,须经罗马异端审判法庭批准。1564年,这项规定稍予变通,信徒如经本地主教批准,可准许阅读地方语言翻译的《圣经》。尽管这项改变经特伦托公会议通过,教皇西克斯特斯五世②,克雷芒八世继续坚持批准权在罗马的异端审判法庭。18世纪下半叶,教皇本尼迪克特十四世宣布,经过审批的《圣经》译本可以自由阅读。但到1836年,教皇格列高利十六世又重申克雷芒八世的规定。直到19世纪末,欧洲的旧秩序已经消逝,1897年教皇利欧十三世才确认本尼迪克特十四世曾经做出的让步,把它写入《公教法规》。

1229年,图卢兹大学成立,宗旨是对异端作战。校训是古罗马的一句格言:“消灭谬误,从事教诲,并热情战斗。”(“Pravos extirpat et doctor et ignis et ensis.”[45])此后,大学里就充满战斗气氛,教授们都为消灭异端大事口诛笔伐。它引起强烈抵制,以致执教的多米尼克修士一度被逐出图卢兹。1242年,民众奋起杀异端审判法官,以致主教们要出头呼吁节制。最后,异端审判法庭才得以在这地区恢复秩序,但那只是表面而已。

1246年,阿尔比人抵抗运动的中心蒙赛古的圣杯城堡(Castle of the Grail, Montségur)经过五年苦战,终于陷落。这地方原是西班牙、意大利和北方的清洁派来与法国南部弟兄们接头的地方。在城堡陷落、清洁派成员逃散转入地下之后,异端审判法庭的密探们到处搜捕,寻找异端分子在森林、马厩、废弃的乡村小屋秘密集会的地点,情况与18世纪这地区的地下“沙漠教会”十分相像。过了一段时候,异端分子又以纺织工场、手工工场、行医、商贩等行业掩护,重新集结起来。在西班牙这样一个不大的国家,异端审判法庭在其中制造了两个国家:[46]一个是以卡泰隆尼亚③为中心,有大批西班牙与法国清洁派、意大利瓦尔登派组成坚固据点的爱自由、不顺从国教、支持民主方济各教派的西班牙[47],另一个是以卡斯蒂为中心,坚持绝对王权的地区,在那里,圣徒斐迪南(Ferdinand the Saint)把木柴用肩扛到火刑柱下,以备焚烧异端分子。

① 塔拉果那(Tarragona),西班牙东北部巴塞罗那西南海港古城。

② 西克斯特斯五世(Sixtus V, 1521—1591),任教皇(1585—1590年在位)。

③ 卡泰隆尼亚(Catalonia),西班牙东北、地中海沿岸地区。

在北方，13 世纪上半叶，在香槟省[①]、勃艮第、弗兰德斯、鲁昂[②]、海姆、布尔日[③]、图尔[④]和桑[⑤]的广大地区，异端审判法庭要对富裕而且有影响力的异端分子作斗争。当时的纪年史家写道："到处都是异端分子。"走遍法兰西的异端审判大法官布格雷人罗贝尔(Robert le Bougre)竟然自己就是个异端分子，最后在皇家监狱中消失了。1210 年，巴黎大学发现一个小组，根据埃里金纳和东方诺斯派思想创立一种关于灵性的新学说，主张圣灵每天降临到信它的人身上。凡受有圣灵的人不需要另外再有信仰，因为圣灵已赐给他们爱心和属灵的知识。这种关于灵性的新学说带有某种泛神论色彩。当时在巴黎大学还有其他与此相近的信仰小组。1250 年左右，安特卫普[⑥]成为西北欧的威尼斯，它的海港地位使它成为异端思想的重要中心，东西南北的异端分子都在这里汇集。这个传统使安特卫普在 16 至 18 世纪间成为欧洲所有不从国教者的出版中心。即便早在 13 世纪，便以安特卫普为中心，形成一个联络网，跨过莱茵河、越过阿尔卑斯山、远达意大利北部的威尼斯。两个城市，一南一北，成为欧洲属灵主义的两大中心，遥相呼应。

在法国南部，尽管遭到二十年的十字军讨伐战争和三十年异端审判法庭的镇压，异端并未因此消灭。[48] 13 世纪下半叶，就在对异端严酷镇压之中，秘密的起义运动又兴起了。从异端审判法庭记录中，这个运动的成员包括贵族、神职人员(还有一个是本尼狄克特修道院院长)、修道僧、教区职员、经师以及大批商人、医生、法学家、教授。有些从法国北部被派到南部对清洁派进行斗争的官员，最后自己也加入了异端。在黎目、阿尔比、考德和卡斯特[⑦]这些城市，异端分子仍然组成有一定力量的团体。在 1280 到 1291 年间，卡尔卡松(Carcassonne)的异端审判法庭档案曾多次受到袭击。在异端分子占优势的城市里，连主教也与市政公所[⑧]站在一起，反对异教审判法庭。在法国南部的这些地区，13 世纪后期与 14 世纪间成为方济各会属灵派的庇护所，进行反对罗马教廷的斗争。

---

① 香槟省(Champagne)，法国东北省份旧名。

② 鲁昂(Rouen)，法国西北部城市。

③ 布尔日(Bourges)，法国中部城市。

④ 图尔(Tours)，法国西部城市。

⑤ 桑(Sens)，法国城市。

⑥ 安特卫普(Antwerp)，今比利时北部港口城市。

⑦ 黎目、阿尔比、考德和卡斯特(Limoux, Albi, Cordes, Castres)，法国南部城市。

⑧ 市政公所(town councils)，欧洲中世纪后期，以商人与新兴贵族为支柱的新兴城市中，往往由他们(在市中心广场旁)建立市政公所，管理贸易与公共事务，逐渐发展为地方政权。

在法国南部的清洁派“完美圣徒”,还有计划地移居意大利。[49]清洁派成员有的负责筹款,有的负责联络,有的担任向导,使移往意大利的圣徒得以平安通过不友好的地区,还有旅途食宿的可靠安排。目的地通常是在意大利有钱又有地位的那些异端教会。意大利兴起的城市,往往成为这些异端分子的有力据点。他们在进行反对主教、大教堂执事、修道院长、亲教皇的贵族①时,与支持国王的一派贵族结成同盟,这在13世纪的许多城市里成为共同现象,由此导致不时的动乱。清洁派与瓦尔登派在米兰、佛罗伦萨、艾米里亚②、特斯坎尼③都曾不止一次取得控制地位。[50]甚至在罗马,有些权贵家族(如参议员布兰卡利翁家族[Senator Brancaleone])也支持异端[51]。那些反对教皇、同情霍亨斯陶芬皇朝的贵族经常成为异端分子的保护者。

意大利全国都卷入了宗教纷争和内战动乱中。西班牙受东方影响的自由思想家宣称基督教和犹太教、伊斯兰一样,都是撒谎。[52]鞭笞派④则摇摆于宗教狂热与无政府状态之间。动乱不已使人们甚至忘记了几时有过和平时期。在皇帝与教皇的战争中,民众备受涂炭,即使战火还未再起,也只能生活在恐惧之中。这种局势使人们已无从分辨正统与异端,究竟怎样划分,究竟谁算哪一派。许多异端审判法官本来是狂热的异端分子,例如著名的赖尼埃·萨科尼(Raynier Sacconi)。他的同事,另一个异端审判法官殉道者圣彼得(St. Peter Martyr)出身于异端家族[53],自己最后也被异端分子杀死。参与谋杀他的人之中,有一个是方济各会修士;那个杀人凶手后来在一个多米尼克修院中安然去世,而修院住持就是被谋杀者的兄弟;当时人们认为杀人者与被杀者在信仰上并无二致。[54]13世纪下半叶,1269年,阿曼诺·彭吉卢波(Armanno Pungilupo)死后,在法拉拉大教堂里被尊崇为圣徒,棺材置于砌起的高台上供信徒悼念。而三十年后,1300年,异端审判法庭发现,原来他是一个异端领导人。于是把他的像捣毁,把棺材与圣台一齐焚毁。[55]这种凭一人口供就定罪的做法,在意大利延续到19世纪。由于处在外国占领下,外国异端审判法官推行的高压政策,使人们要把自己的思想埋藏越深越好,表面上都是正统的或用暧昧的象征作掩护。

---

① 亲教皇的贵族,中世纪后期意大利贵族分裂成亲教皇与反教皇、支持国王的两党。

② 艾米里亚(Emilia),意大利北部地区名,在米兰以南。

③ 特斯坎尼(Tuscany),意大利西北地区名,在艾米里亚以南。

④ 鞭笞派(flagellants),中世纪后期盛行于意大利的苦修派,以鞭笞自己作为苦修方法。



方济各运动就诞生于这些城邦、民众都生活在异端影响的环境之中。[56]旧世界的统治阶级用了一个多世纪才将方济各会制服，但从中还不断产生异端或半异端活动。镇压方济各会引起属灵派的反抗，成为此后欧洲思想发展中一个重要的推动力量。

自罗马教廷树立托马斯主义为官方神学后，方济各会对抗了五个世纪，直到1789年法国大革命，在此期间欧洲每次革命运动中都可以发现方济各会修道士的影子。而它在13世纪初的第一次胜利尤其引人注目，因为这是第一次，一个从底层民众中兴起的异端运动渗入旧世界统治体系的基督教，最后流入正统派之中。[57]在中世纪官方教会里，基督的形象本来是统治百姓的万王之王，方济各会却宣扬耶稣基督是穷人的救主，饥饿贫穷的人有福了。基督并不保护君王贵族压迫民众，而是民众的救主。处于13世纪初的尖锐政治形势下，教皇英诺森三世于1210年非正式承认了这一点。1223年教皇洪诺留三世①批准方济各会的组织，这是意大利贫民运动经过二百年才取得的一次胜利。

当时在意大利和西欧各国，由于贸易发展和城市兴起，旧的统治秩序受到严重威胁，正在逐渐瓦解之中。[58]13世纪中，佛罗伦萨已拥有八十家雏形的银行，在弗兰德斯、意大利和法国北部出现了大型的毛纺织工场。佛罗伦萨、威尼斯和米兰都已成为十万人口的城市。[59]在这些城市中，民众的生活十分悲惨，毫无保障。生活于13世纪初年的维特利雅各布(Jacob of Vitry)把大城市形容为巴比伦怪兽、无情的狮子，撕裂吞噬着一切。[60]对外的形象是战争，对内的形象是恐怖。大众的悲惨处境带来社会和人们精神的混乱。异端分子很快就在这些城市中扎下了根。但是，圣方济各出来教导穷苦民众，不要绝望，而要相信上帝赐福给穷人，号召大家心灵上转变。

瓦尔登派在这些城市中早已组织起自己的兄弟共济会，它不以家族血统为基础，而以共同的信仰作为组织原则。每一个"兄弟共济会"(按城市行业分别组织)有十二个长老担任领导。这种组织形式是仿效城镇市民的组织而来。早期瓦尔登派和早期方济各派之间的紧密关系是许多人所不知道的[61]。自方济各会得到官方批准而迅速发展之后，许多瓦尔登派成员在遭受镇压时就躲入方济各会。这时农村中的混乱也不亚于城市。意大利农村的领主，有不少甚至不是拉丁民族；

---

① 洪诺留三世(Honorius III)，在1216—1227年间任教皇。

对农民征收赋税之外,农民还要纳贡。方济各会修士就支持农民抗税[62],同时,帮助农民重建宗教信仰。这是自古代罗马以来第一次,农民又把土地和农村生活与信仰联系起来。方济各会修士的反封建领主思想是城市和农村两方面影响下的产物。

圣方济所要培养的一种新的“神的儿女”,他们是穷人,以神为父亲,拒绝承认旧社会中的神甫,甚至与亲生父亲也脱离关系,而后与大自然、与一切生物、与穷人建立起兄弟关系。“把你的外衣给你的穷弟兄”,[63]这种兄弟关系对旧世界中的神圣国王、外国皇帝、贵族领主以及农村、城市中的老爷们一概否定;但圣方济却要信徒们承认教皇为父亲。英诺森三世正好得到圣方济这个有用的武器来对付“纯洁”教派分子。

这样,被意大利民众视为父亲的圣方济与他视为父亲的教皇结成了同盟。圣方济于1223年为格利奇欧的教会造了一个耶稣在马槽中诞生的刻像[64](后来乔托①以此为题材画了许多幅画)。这一个举动在东方和西方的教会都引起反对,因为这样一来,神与世人就显得非常接近了,近得令人几乎可以摸到他。在圣方济看来,神与世人必须如此接近。在拜占庭影响下的拉韦纳,东方的皇帝和日耳曼帝国的主教连耶稣在十架上受难的形象都要抹去,而圣方济却赋予神以婴儿的形象,并把他抱在怀中,把圣灵画成鸽子,把这些形象到处传播。他颂赞太阳的颂诗取代了从前把君士坦丁称颂为太阳—国君的颂诗。他通过世上万物来称颂神,皇帝以天地为纹章,大主教与主教们按等级制订各自的纹章,圣方济甚至不是神职人员,却竟然以神作为他的纹章。格列高利七世重新发现保罗这位基督教灵性的大师;保罗曾劝信徒“披戴基督”。这在圣方济身上应验了。在阿维尔纳山上,圣方济展示了他因思慕基督而与基督受难时一样:两掌、两脚、左肋都显现伤痕,成为后来所称的“圣五伤方济各”。[65]

东方教会可以饶恕西方教会召开一百次公会议的“错误”,但却不能容忍这一件事。[66]在东方,基督被认为是神人,十字架是凯旋的标记;耶稣被钉十字架被看做为英雄事业(往往以大力神赫丘里斯来比拟),不应为之洒泪。在圣餐礼中。耶稣的身体是“使人不朽的生命之粮”。人的目标是使自己的肉体生命转化为神圣的灵体,犹如圣徒的遗骨已经转化那样。这种观点在中世纪卡洛林—日耳曼世界

① 乔托(Giotto,约1267—1337),佛罗伦萨画家,以其对世界对人的广阔视野及造型的逼真,被尊为近代绘画创始人之一。



中也是被接受的，道茨的罗贝尔与约翰·达玛锡①在这点上的看法是一致的。[67]与此形成对照的是奥古斯丁所制订的西方信仰：通过基督—人到基督—神。中世纪时提乌斯特西安修道僧继承了这个信条。当东西方教会分裂时，枢机主教洪贝尔把西方对圣餐的信仰基础表述为：在圣体中显示出基督与人的亲近。

圣方济又进了一步。他把基督作为婴儿抱在怀里，不惜为此承担以基督自许的罪名，[68]由此开始了效法基督的思想。从此，做基督徒就要仿效基督所作所为，像基督一样受苦，爱基督、活在基督里面，也要顺服教皇、服事弟兄。可以看出，这种罗马教皇与圣方济、并通过他与意大利人的联合，在双方都有其深厚基础。在方济各派的神学摇篮里，圣灵的地位首次得以稳固了，因为神的灵从神子而诞生，这就构成一个思想基础，使意大利美术从拜占庭美术中解放出来。② 自此以后，每一幅耶稣在马槽—摇篮中的画或雕像都是对东方的一次胜利。尽管圣方济不断被人攻击，东方最受崇敬的圣徒墓、最大的牧首，名声都不及圣方济。这使罗马教皇的地位，权威愈加提高了。

圣方济为信仰受苦，使他被称为“新基督”；为顺从教皇，他牺牲了自己的生命工作和修会。他的自我牺牲、上十字架的顶点是他听任教皇阉割他手创的修会，使方济各会创立宗旨中为着安贫、爱仇敌都被取消了。在西方历史中，这是最大的心灵悲剧。圣方济曾要求他的修会要完全守贫服务。所有的修士都必须劳动，学会一种技艺，而不要读书。1220 年，他命令波隆那修会会长（原是一位小有名气的律师）撤销当地修会建立的书院，他说：“我的意愿是我的修士兄弟们都仿效耶稣基督的榜样。宁去乞食也不要读书。”为此，他诅咒波隆那修会的会长，甚至到自己快要死去时还不饶恕。他对知识分子有一种根深蒂固的不信任，认为他们容易受世界的引诱，容易受东方追求属灵思想的影响。最后，圣方济同意从内部解散自己手创的修会，让修士们读书，放弃守贫的宗旨，最后把方济各会并入旧教会政权的体制中去。

阿西昔的圣方济深知一切城市中都充斥着骄傲、贪婪，连他自己也是一样。为此他针锋相对地提出守贫与谦卑，如果他不能制服自身，又怎能指望别人的皈依？圣方济毕生对自己进行斗争，他知道在不断顺服教皇的外貌下，自己内心有一种潜伏的反抗。还有来自另一方面的威胁，那就是圣方济的母亲出身于普罗旺

---

① 约翰·达玛锡(John Damascene)，东方修道僧，生平不详。

② 指人间世的神学地位提高，艺术家能更多表现人间生活。

斯那个异端地区。圣方济曾接受许多异端分子加入方济各修会,他的讲道与教义也是仿效异端运动而来的。近代的方济各会修士阿果斯蒂诺·盖玛利(Agostino Gemelli)[69]曾说:“圣方济懂得异端,他把那些假师傅用以反对罗马的一套都接过来,却与他对罗马的绝对顺服相结合。”方济各会自创立之后,几年内便传遍全欧,圣方济知道,若不是靠他主张的谦卑顺服与安贫感化异端分子,归顺的异端分子也可能脱离方济各会,再回到异端那里;他所吸收的异端思想与活动方式,也可能成为异端重新兴起的火种。这种忧虑反映在他一再教导的彻底顺服之中。他宣告:“即便神职人员迫害我,我仍然以他们为师傅,因为只有神甫才能祝饼酒成圣并分给众人。”[70]这些新的主人以其神圣权力摧毁了古老的部落结构。圣方济尽管承认自己在神甫面前处于儿子的地位,理当顺服,但他痛苦地牢记自己献身的宗旨:要保持贫穷、从事体力劳动。“救主启示我”要贫穷、劳动、传报平安的福音。“我凭着对神的绝对顺服,命令所有的修士兄弟,谨防有人请求罗马教廷赐予任何特权……为此甘受公开的迫害。”最后,圣方济把自己完全交付顺服修会长,但他的见证与修会规章同时印发,宣传开去。“对所有的弟兄们,我严格命令,不得违犯规章,要把规章看做是神所颁赐的。”1223年,教皇洪诺留三世在审批方济各会规章时,把重要的一点:“保持贫穷”从规章中删除。1230年,教皇格列高利九世在通谕中又宣告:圣方方济个人的见证由各地修会组织自行决定,是否要予以遵守。在许多地方,多数修士不愿遵行,竟把方济各的见证焚毁;有时,甚至是在属灵派的头上焚毁方济各的见证。[71]

在圣方济还活着的时候,方济各修会已经分裂。有少数人坚持追随他到各处传道。关于圣方济生平的传略,都是出自这些忠实追随者之手,例如齐拉诺的托马斯(Thomas of Celano)所著《二度生命》,以及另一部著作《三个同伴》。圣方济死后,两派争夺对方济各修会的控制权,为此战争一个多世纪,最后,顺从旧势力的传统派得胜。于是,方济各修会变成与其他修会一模一样:有修道院,有产业,有学院,有教授,在敌对城市间谋求和平,被排挤到一个极次要的地位。

传统派取得对修会控制权后,立即设法抹掉对圣方济及其革命思想活动的记忆。1260到1263年,总会决定由总会会长波拿文都拉(Bonaventure)撰写一部圣方济正传,这部正传发表后,以前属灵派所写的圣方济传略都要销毁。直到19世纪末,旧秩序崩溃之后,先前被取缔的作品才重见天日,它们是由圣方济的忠实追随者藏在女修院档案室里,才得以保存下来的。

这种对方济各会的阉割完全违反了创办人的初衷。甚至在修会内部也遭到心灵敏锐的修士的反对，不论他们属哪一派，有些是沉默的抵制，有些是公开的反叛。到13世纪末，方济各会分裂为传统派、激进属灵派与温和属灵派，14世纪上半叶，方济各会几乎濒于瓦解，分化成一些异端团体。[72]进入15世纪后，情况一度稍见好转，但主张恢复圣方济原来宗旨的谨守派与向旧势力降服的传统派继续斗争，使方济各会内部分裂成许多小团体，除上述两派外，又出现一个中立派。[73]对方济各会内部的严重战争，也不能全持否定态度，那样做也将是错误的，所有这些派别都来自一个源头，这股潮流如此汹涌，以致任何单一河道都容纳不下。在方济各会的右派、左派以及中间派的优秀分子之中，他们自己也知道，往往是相互关联的。

正由于内部的紧张激烈矛盾，使方济各会成为所有基督教运动中最强劲有力的一支。这个运动浇灌了西欧的民间文化，浇灌了从佩特拉克到伊拉斯谟的人文主义园地，从但丁到拉伯雷①又直到吉拉德·曼莱·霍浦金斯②的诗歌。由于它抵制以种族、高贵血统、教会显贵组成的旧世界，也由于建立之初便遭受的重创，使方济各会中的左翼产生了各种逾越正统轨道的思想，如属灵派的“第三王国”思想③、罗杰·培根的科学乌托邦、邓·司各特④的哲学辩证思想以及奥康⑤的唯名论思想（它成为马丁·路德的精神导师之一）。“马德堡世纪”的著述家以及革命的属灵派，直到19世纪，都以圣方济作为他们的先驱。

圣方济深知自己以及方济各修会的使命是成为“被召选的子民”，“神的仆人”，建立一个“基督的新世纪”。这是他心目中的“在神面前的民主”，但却深深盖着罗马的印记。圣方济身上带着救主的伤痕。他岂不是基督再生，以迎接神的国

---

① 拉伯雷（Rabelais，约1494—约1553），法国神甫、作家、学者，在其著名讽刺作品《巨人传》中讥讽修道僧，而推崇人文主义理想。

② 吉拉德·曼莱·霍浦金斯（Gerard Manley Hopkins, 1844—1889），英国诗人、天主教神甫，死后三十年，其诗方由友人予以发表，被认为19世纪最有创造性的诗人之一。

③ 属灵派的“第三王国”思想，中世纪以世俗国家为第一王国，罗马教会自认为在世俗国家之上的第二王国。方济各会属灵派认为罗马教廷已世俗化而堕落，将由他们继承教皇，建立属灵王国。“第三王国”指此。

④ 邓·司各特（Duns Scotus，约1265—1308），苏格兰人，方济各会修士，哲学家，在牛津、巴黎执教，批评亚里士多德哲学，也不同意阿奎那某些论点。

⑤ 奥康（Ockham，约1285—约1349），英格兰方济各会修士，唯名论哲学家，主张区分信仰与理性，批评教皇政治权力，主张政教分离。

度？这是他的忠实追随者的看法，至少，他也是神的使者，新的施洗约翰，新的大卫王和先知以利亚，或是天使撒拉弗[74]。圣方济引领所有皈依他的小修士①脱离种族、高贵血统、世袭领地权力所构成的世界，使他们成为“末世的圣众”、“新的人类”。即使波拿文都拉所撰写的《圣方济正传》序言中，也反映出这种思想，认为圣方济就是《启示录》中带有活神印记的天使，他的信徒是新一代“神的子民”，将进入一个新的世代。在方济各会内掌权的传统派把这种历史使命的思想斥为异端，结果这种思想被迫与约阿金主义(Joachimism)及科学的乌托邦结成同盟。它再燃起时表现为革命的灵性主义，不仅谴责被罪恶捆绑的古代世界，也谴责被罪恶捆绑的皇帝、教皇，将被圣灵之火消灭。

1241年，一位弗洛拉的约阿金修会的修道院长逃到比萨小修士会会所[75]，托付他们代为保存约阿金的著作，因为惧怕敌基督的皇帝腓特烈二世②即将捣毁他的修道院。比萨的小修士们把约阿金的末世论与他们自己的这方面思想结合，把约阿金所发起的第三会③组织起来。由此，圣方济成为圣灵“第三王国”的先驱了。这些日耳曼领主在意大利的高压统治，使约阿金的历史观的热情与方济各会属灵派的激进思想结合起来。其中又对腓特烈二世有着的共同恐惧，但对意大利民众却怀着共同的挚爱。它们最后站在一起，深怕末日到来，但又盼望着一个新时代的来临。这是贯串中世纪的历史观的两方面表现，都以上述两个教派来抗拒日耳曼皇帝的可怖怪影。这个皇帝已在耶路撒冷把世界的冠冕戴在自己头上，并通过他的枢密大臣之口，僭占了所有的神圣头衔——世界之主、圣灵敷油的王、和平正义统治的旗手[76]。而在方济各会属灵派看来，这些头衔只有基督、教皇和圣方济才配得上。意大利的方济各会第三会信徒们为抵制新的神—人组织了政治抵抗运动。[77]维特波的玫瑰圣女(St. Rose of Viterbo)在街头、广场讲道，反对腓特烈二世，要求给教会和城市公社以自由，这是圣女贞德④的先行者。若没有方济各运动

---

① 小修士(Friars Minor)，方济各会修士的别名。

② 腓特烈二世(Frederick II, 1194—1250)，任神圣罗马皇帝(1220—1250年在位)、日耳曼国王(1212—1250年在位)、西西里国王(1197—1250年在位)。其西西里宫廷曾吸引犹太、穆斯林及基督教学者，为第六次十字军领袖。与伦巴联盟与教皇长期争战，1239年被教皇革除出教，1248年战败。

③ 第三会(Third Order)，修道会一般由男修士组成。有些修会接受女修士，另立第二会，方济各会还接受普通信徒加入，另立第三会。

④ 圣女贞德(Joan of Arc, 1412—1431)，法国东北部农村姑娘。在英法百年战争中，应圣徒感召，率军与英军作战，解救奥尔良之围。后被勃艮第人捕获售与英人，以异端巫术罪被烧死，被法国尊为民族女英雄。

就不可能出现圣女贞德。[78]

早在1228年，而后又在1239年，神圣皇帝被教皇革除教籍。1245年在里昂举行的公会议宣布皇帝是异端分子。腓特烈二世的外交使节超过教皇权威，呼吁召开一次有普遍代表性的公会议，结果未成，但已预示着未来的欧洲各国国王建立不受教皇干预的独立国家的新时代。导致神圣皇帝倒台的是在他统治下的各国，这些国家的代表在里昂公会议上，首次作为国家代表出现。[79]他们在思想上得到法国经院哲学的支持，在社会基础方面，得到法国和意大利民众运动的支持，教皇乌尔班四世(Urban Ⅳ)得到法国以及意大利教皇党支持，完成了教皇格列高利的未竟事业。[80]古代民族世界的政治权势垮台，为后来英国国王查理一世、法国国王路易十六上断头台铺平了道路。在这个史无前例的政治权势垮台的过程中，方济各会属灵派的革命起了松土的作用。他们宣告：唯有基督才是天地之主。

里昂公会议之后隔了十年的1255年，接着又在1260年，罗马教会对比萨的小修士(Friar Minor of Pisa)、来自博戈·圣东尼诺地方的吉拉迪诺(Gerardino of Borgo San Donnino)进行谴责[81]。约阿金影响下的属灵派把1260年作为进入圣灵新时代的第一年。当时皇帝虽已死去，但自由、贫穷、仁爱的新时代却还未到来。相反的，方济各会却又被牢牢地纳入旧世界的体系中去，凡是谨记圣方济教诲的修士都遭受迫害。这个灵性运动由此进入第三时期，它的活动中心在普罗旺斯、特斯坎尼和玛契斯①一带。它与罗马公教会内主张改革的信徒运动结成联盟，在地下的瓦尔登派、阿尔比尚西恩激进派也愈来愈多地参加进去。吉拉德早已把弗洛拉的约阿金的著作称为“永恒的福音”，它要彻底粉碎教会与世界的旧体制、旧秩序。

正是这时候，出身于兰居道克②的彼得·约翰·奥利维(Peter John Olivi)在著名的异端活动中心白齐埃③参加了方济各修会，并着手发展属灵派的历史观(奥利维受到教会的多次谴责，1298年在那蓬④这个西班牙、阿拉伯、犹太、阿尔比尚西恩思想活动中心去世)。奥利维写信给拿坡里国王查理二世的儿子以及稍后在他关于《启示录》的讲道集里，把世界历史分成上帝拯救世界的三个时期：圣父王国

① 玛契斯(The Marches)，意大利半岛东侧中部地区。
② 兰居道克(Languedoc)，法国南部图卢兹王国所在地区。
③ 白齐埃(Béziers)，法国南部兰居道克地区靠近地中海城市。
④ 那蓬(Narbonne)，法国南部兰居道克地区靠近地中海城市。

时期、圣子王国时期、圣灵王国时期。[82]奥利维在著作中写道,每当一个新时期来临时,总会伴随着苦难和迫害。圣灵的“第三王国”是由属灵派教会带来的,罗马教会迫害它,就表明自己是敌基督[83]。奥利维和当时的许多教派分子一样,并不认为罗马教会从一开始就是堕落败坏的,清洁派认为自君士坦丁时起,教会便已堕落;13世纪的属灵派则认为是贪婪的教皇、封建领主化的主教与愚昧庸俗的神甫使教会堕落成新巴比伦,被权势财富所奴役,把贫苦的圣方济踏在脚下。但圣方济是“新人”,将凭新的福音统治全地;他的教会要在末世中成为保全选民的方舟;圣方济是《启示录》中的天使,根传活神的话语,他是第二个基督,充满属灵的能力,是新人类的领袖,所有属灵人的旗手,他将使大业圆满完成。

这种历史观以及经过苦难得享荣耀的说法,在确信末世即将来临的思想背景下,更给人以崇高感觉。随13世纪的进程,迫害不断加剧,奥利维的乐观主义逐渐黯淡。属灵派开始另一种说法:以为“披戴基督”,就要重蹈基督的苦难。真正属灵的教会在众人面前流血,就是在暗中开花;而罗马教会则终于表明它就是敌基督。在法国南部和西班牙东北部的卡塔隆尼亚,属灵派和许多老百姓开始崇拜奥利维,甚至超过对圣方济的崇拜。被异端审判法庭处死的属灵派成员都在属灵派内部列为殉道圣徒。1318年,教皇约翰二十二世时,在马赛处死了四个方济各会修士,他们被尊崇为“公教光荣殉道圣徒”。14、15世纪在普罗方斯的属灵教会和殉道圣徒崇拜为百余年后法国胡格诺派新教徒的兴起准备了土壤。

在意大利,多契诺修士(Fra Dolcino)的历史神学同样相信世界的终结,把末世论与社会乌托邦主义结合起来,这成为他的思想特色。[84]他的教派由于罗马教廷拒绝改革,便寄希望于阿拉贡家族(House of Aragon)的新皇帝彻底更新世界、教会与社会。当教皇卜尼法斯八世宣布1300年为圣年①时,民众认为这将成为万象更新的新时代的开端。这个以多契诺修士为中心的宗教性民众运动竟成为一种模式,后来属灵派(如米迦勒·西赛那[Michael Cesena]和奥康)分子投奔巴伐利亚国王路德维希(Emperor Ludwig of Bavaria);再以后,威克利夫、布拉格的哲罗姆②和胡

① 圣年(Holy Year),教皇卜尼法斯八世(Boriaface Ⅷ)为树立教皇高于国王的权威地位,宣布1300年为圣年,号召各国信徒于圣年到罗马朝圣,可使所犯大罪均得赦免。于是成千上万信徒涌往罗马,卜尼法斯借此显示其群众威信与政治实力。但1303年法国国王将卜尼法斯八世逮捕,并动员法国神职人员控告卜尼法斯八世犯异端罪。自此,民族国家开始在法国、英国兴起。

② 布拉格的哲罗姆(Jerome of Prague,约1370—1416),波希米亚宗教改革家,受威克利夫影响。在1415年康斯坦斯公会议中袒护胡斯,被判为异端,被以火刑烧死。

斯的思想也可以说是导源于此。这种政治乌托邦主义由弗洛拉的约阿金开始，经方济各会属灵派继承，传到坎帕奈拉与维柯。13世纪后期，属灵派在西西里王国首都拿坡里的诺曼宫廷庇护下寻求新的政治联盟，终于走向民众起义、追求科学乌托邦、主张社会改革与国家权力；当时他们提出："打倒教皇！打倒神甫！致力打倒神甫的国王万岁！"他们寄希望于社会，希望通过社会改革实现圣方济的理想（它已被方济各修会所阉割），改革整个基督教会。

这些圣方济的忠实门徒为传播他们的主张而到处奔走[85]。他们形成了自己的新十字军，移居到俄罗斯、近东、印度、中国。普拉诺·卡庇尼的约翰①远行到卡喇昆仑，抵达鞑靼大可汗的宫廷。这时方济各会修士遍及伏尔加河、波斯、印度、中国。这些传教士往往是属灵派成员，他们在欧洲故乡已经无法立足，于是抱着与当年阿伯拉同样的心愿，逃避旧世界的压迫，远走异教国家，在那里倒还能够按照基督徒的信仰去生活。有的历史学家认为，这些方济各会传教士究竟是传统派或属灵派，还难以认定。[86]但不容否认的事实是：正是在属灵派遭受严重迫害的时候，出现了方济各会修士到远方传教的第一次高潮[87]，他们成为其他方济各会修士效法的榜样。我们还知道的另一点是：瓦尔登派及清洁派也追随这些方济各会传教士之后，甚至一起到远方去传教。被迫害的属灵派教会中有一位历史学家安杰罗·克拉瑞诺②于1299年与方济各会修士一同到阿美尼亚去传教，很难设想，他会愿意与传统派结伴同行。比较容易理解的是，13世纪末属灵派对现实社会的失望使他们把目光转向远方，而往远方去传教。罗杰·培根和拉蒙·鲁尔③对到远方传教的修士兄弟们表现出十分关心[88]。对现实社会失望的方济各会属灵派，或走向远方，或遁入对自然世界的探索，这两种表现在根本都是对现实宗教意识的失望。

方济各会修士对自然科学的探究是逐步发展的。初期中心之一是在法国东南部土隆④附近伊瑞⑤的方济各派修道院，原来是普罗旺斯地区约阿金主义思想

① 普拉诺·卡庇尼的约翰(John of Plano Carpini)，元朝时抵达中国的方济各会修士。

② 安杰罗·克拉瑞诺(Angelo Clareno)，在著述中描述方济各修会所受迫害及当时大众所受的苦难。

③ 拉蒙·鲁尔(Ramon Lull，约1235—1315)，西班牙哲学家、神学家，从事经院哲学研究，又追求神秘宗教经验，被尊称为"普照博士"(Doctor Illuminatus)。

④ 土隆(Toulon)，法国东南部濒临地中海的海港城市。

⑤ 伊瑞(Hyrèes)，法国东南部濒临地中海小城，在土隆迤东。

的中心。就在那里，狄涅的雨果(Hugo of Digne)团聚了一批医生、法官、公证人等受过教育的人士，一起研读《圣经》和约阿金的著作[89]。这些热诚的信徒，由于受过知识教育和自由思想熏陶，引起方济各会修士探究自然奥秘的兴趣。彼得·约翰·奥利维既是一个历史神学家，又是一个科学家。在他的时代，他首先提出：高级的知识来自感官经验。他关于动力和物体惰性的学说是走向现代力学的第一步[90]。在他之前和在他之后许久，中世纪拒不接受物体运动的意义；它像历史进步的观念一样，被认为是邪恶的，因为它与上帝绝对完美的观念相矛盾。奥利维却接受这些思想，因为方济各会属灵派相信圣灵的作用，在这一点上突破了中世纪的正统观念。方济各会修士对科学的观念是以拜占庭—希腊、阿拉伯、犹太三个文化圈构成的精神世界为基础的，以人间的眼光看待自然世界和抨击皇帝自命为神圣不可侵犯，这都是对古老世界的进攻。属灵的人是新人，能理解万事，因此也敢于以实验去探究自然的奥秘。

这些思想对当时的正统观念提出了三方面的责难：第一，在思想上，它反对阿奎那经院哲学筑起的宇宙秩序神圣不可侵犯的围墙；第二，在政治上反对罗马教廷为首的政治体制与权势；第三，在精神上反对愚昧无知的人擅自专权。奥康代表了政治上的抗议；培根和维拉诺伐的阿诺德①代表了科学上的抗议；拉蒙·鲁尔则致力于把理性与宗教经验这两个世界协调的工作。

在罗杰·培根身上，属灵派对未来的热情转向科学方面，意味着受圣灵充满的人能通过科学的真知识更新世界。[91]这位英格兰修道僧为从事科学研究，甘愿放弃在教堂里可以享用的俸禄，他在牛津的研究遭到西班牙学生的嘲笑，最后还被方济各修会的正统派会长把他监禁。对培根来说，阿拉伯—犹太—基督教的南方是孕育科学的地方，从中带来救赎。在这里，数学、星象学、圣经批判研究(剔除错谬的解释)、语言学、神学与自然科学杂然共存。这位百科全书式的方济各会修士，在《大著作》、《小著作》中，不时援引阿拉伯—犹太“教父”的著述，在《哲学大纲》中援引了三十多位伊斯兰和犹太学者的著述。

培根的《大著作》包括了当时所知的各学科知识，他希望这些知识能有助于传教事业。他读过鲁布鲁克的威廉(William of Rubruck)所著有关方济各会修女传教的行记，曾向教皇吁请，要到全世界去传教(培根曾绘制过一幅世界地图，标出

① 维拉诺伐的阿诺德(Arnold of Villanova)，培根的学生。

从西班牙到印度的海路；经过艾黎的彼得[Peter d'Ailly]传到哥伦布手中。这幅世界地图后来佚失）。当时的教皇克雷芒四世未当神甫之前曾在异端思想流行的南方长期生活，当过兵，做过律师，后来任圣路易的秘书，在妻子死后才当神甫，任那蓬总主教，1265年成为教皇。他很重视培根的科学研究工作，曾不顾方济各会总会长对培根的禁令，指示培根把科学研究中的发现向他秘密报告。培根称克雷芒四世为“天使教皇”，把自己的著述献给教皇指望克雷芒四世能更新教会，支持科学的净化和神学的解放。[92]在统治阶层看来，科学知识有助于治理国家、在战争中取胜、延长人的寿命，这一切都有利于基督教国家对异教徒的斗争。[93]为使异教徒接受基督教，靠知识和智慧比靠武力征服与暴力镇压显然代价小，收效大，而且能够持久。[94]培根深知讨伐异端战争和异端审判法庭取得的胜利只是暂时的；他也恨恶巴黎的经院哲学，那只不过是骄傲自恃的空谈，但却曾战败他的领主和他的精神导师圣方济，其实无论就知识与道德、灵性，巴黎的一套都远远不如南方。[95]

培根对时代的批判和他的科学研究、神学改革是互为因果的。他写道：从大学的外表和活动程度来看，这是一个学问突飞猛进的时代，而其实一切都处于腐朽、无知和衰败之中。[96]腐朽的根源在于它的最高领导，就是罗马。罗马皇帝制订的教会法与世俗罗马法把罗马教廷导入了歧途，罗马是由骄傲、贪婪、嗜欲和饕餮所统治的。各种新老修会也都随之腐朽。无论是巴黎牛津或其他地方，神职人员彼此争权夺利，还煽动教徒堕落到争战和罪恶之中。信徒也一样腐化，与神职人员之间已不再是一种信仰的关系。[97]基督徒在品德上还不如异教思想家，这是他们在思想、科学上落后于异教世界的根本原因。“许多贤明的人都相信……敌基督将在目前这个时代到来，因此要铲除邪恶，使神的选民得以彰显出来。”[98]

培根确信基督教世界的彻底净化必将来临，唯一不能确定的只是神要使用什么方法。是用教皇、君主（像用约阿金派成员和弗拉蒂切利充当神的杖那样），或借鞑靼人、阿拉伯人或其他东方民族之手来打击这腐化的教会？培根认为：现实世界中的种种腐败是因为人污损了神的清明智慧。这种污损亵渎（从教皇格列高利七世与枢机主教洪贝尔之后，所有的改革派都以此作为思想的出发点）既有宗教的含义，又有社会的含义。

巴黎的神学家们，侈谈哲学，而且只是钻研字眼，玩弄词句，忽视真正的知识，即对自然世界的认识。巴黎还顽固地坚持以错谬的旧版《圣经》作为根据进行圣经研究，以致不能真正懂得《圣经》的含义。[99]对《圣经》、古代语言的研究，往往对

一个字的理解就以为是对教会全部历史的理解。[100]

培根要想知道末世几时到来，并且促进世界的净化，使末世早日到来。他不仅求助于属灵派的历史观，在著作中不时引用，而且运用自然科学支持他的观点。自然是神的作为的工具(Natura est instrumentum divinae operationis)，因此，献身自然科学就是献身于研究神的作为，从自然之中能找到钥匙去进入时间与历史、教会与上帝的奥秘。甚至星象学，自13世纪以后也由预言未来而转入到实际的天文科学研究，期望从科学中弄清楚世界历史的进程，从而也弄清楚世间宗教的进程，包括基督教的进程在内。[101]这样，历来被基督教视为大敌的古代以及阿拉伯—犹太星象学在西欧开始有了合法的地位。从12到18世纪，不信基督的星象学家从天宫图、占星术中预言人世的兴衰，包括基督教及其他宗教的兴衰。这种思想传统在西欧立足后，影响深远，直到斯宾格勒①和尼采②。培根的原意是运用自然科学知识和对《圣经》中末世的理解，找出伊斯兰没落的时间，并运用天文学来修订历法。他悲叹教会缺乏学识，因之不能进行改革，甚至拖延到被异教哲学家嘲笑基督徒无知，连时间运行都说不清楚。

培根认为，一切真诚追求知识、智慧，献身科学研究的人都是有灵性的人，而且自初期教会起就遭受迫害。一部世界历史就是这些人的苦难史[102]；以他自己的一生来说，像是圣方济、奥利维和安杰罗·克拉瑞诺所受苦难的缩影，想从无知的黑暗中拯救罪恶世界，而结果一切努力都成为徒劳。这种寻求精神上的更新成为后来启蒙运动兴起的先声；方济各派对旧世界的反叛也迎来了人文主义者改造世界的努力(后来许多方济各会修士都对人文主义、耶稣会和启蒙运动持欢迎的态度)。对末世的期待演变为精神上与科学上的乐观主义。所有的科学应该用以解释《圣经》，使教会通过对《圣经》的正确认识恢复初期教会的圣洁，使教会与世界得享和平。在科学技术方面，近代烧制玻璃的成功，被认为真是神的恩典。[103]靠神的恩典，技术成就的奇迹能够和古代社会的魔法世界相抗衡。培根曾在一封信中谈到技艺来自神，而法术则是假的。[104]培根不能算作现代意义所说的科学家，他做的科学实验不多[105]。在当时，实验就意味着施行法术，是魔鬼对人的引

① 斯宾格勒(Oswald Spengler, 1880—1936)，德国哲学家，在所著《西方的没落》(两卷，1918，1922)中，分析西方政治、艺术等，预言西方文明的没落。

② 尼采(Friedrich W. Nietzsche, 1844—1900)，德国哲学家、语言学家、诗人，分析工业时代的文明衰退与现代人的困境，对20世纪西方思想有巨大影响。

诱。[106]培根对自然科学与魔法之间的界限是不清楚的。如果野鹿、苍鹰和飑蛇出没山石草丛之间能维持生命，人为什么不能自己去寻找长生不老药呢?[107]他对未来科技的展望包括无桨的船、汽车、飞机，也包括用法术逃出监牢、在水上行走、使一个人离不开另一个人等，其中既有法术、又有带法术性质的技术科学和圣方济想像中的控制世界。任何属灵的人只要有圣方济那样的灵性，就能做出圣方济所行的神迹。因此，他们期望见到异象，就是乌托邦的出现，在其中，靠神的灵，使属灵人能成为自然世界的主人。

培根的弟子维拉诺伐的阿诺德(Arnold of Villanova)约于1238年出生于卡塔隆尼亚。培根正是在这一年被剥夺了所受的教皇庇护而被监禁。阿诺德成年后的活动，由于担任宫廷御医，因而得到国王、教皇保护，免遭异端审判法庭迫害。他体现了培根梦寐以求的普世知识。自从在拿坡里获得学位以后，他以医生、炼金术家、星象学家、外交官、社会改革家、历史学家、神学家的多重身份往返于巴塞罗那、蒙帕利埃、巴黎、罗马之间。培根所醉心的三个文化圈下的世界，正是阿诺德游刃其中的世界。他把阿拉伯著作译成拉丁文，毫不费力。和所有的属灵派一样，阿诺德既反对教权主义，又反对官方的阿奎那神学，为此写了著名的《反托马斯派的真理之剑》。他力图挽救属灵派对正统信仰的憧憬，为此，也像培根一样寄希望于一位天使教皇出来更新教会、社会、世人和整个世界。[108]阿诺德的历史观介于宾根的希尔德加德和追随培根的帕拉塞尔苏①之间，他指望靠医学和化学能使人返老还童，并且属灵化。这样，他就能够进入圣灵的第三王国;方济各派所盼望的世界更新，也将靠科学而得以完成。他毫不容情地猛烈攻击神职人员控制的教会是敌基督的化身。后来的时代曾回到他的思想中去寻求反教权主义的武器弹药。[109]

另一位方济各会第三会修士拉蒙·鲁尔(1253—1315)也来自卡泰隆，也是方济各会启蒙运动的一位代表。他和圣方济及伊格内修斯一样，决志为基督征服世界。“他的足迹遍及罗马教廷、巴黎大学的演讲厅、法国和德国王侯的宫廷，以至北非城镇的街道、广场，甚至还可能到过亚洲”[110]，以求获得并且传授知识。他以方济各会的真精神使基督教与三个文化圈下的世界协调起来，因而影响了库萨的

① 帕拉塞尔苏(Paracelsus, 1493—1541)，瑞士医生、炼金术家、自然哲学家，在文艺复兴时期以反对加伦及阿维森那医学理论而著名，既提倡近代科学精神，又以之与新柏拉图派泛神论思想相结合。

尼古拉、皮柯①、贝萨里翁②、乔达诺·布鲁诺③、格桑迪④、莱布尼茨以至日耳曼全境。[111]在西班牙,他的影响延续迄今。他把理性精神与信仰、神秘主义与智力主义、民间文化与知识分子的生活结合在一起。在精神上,鲁尔属于12世纪的开放世界、属于夏特那种勇敢的理性主义阵营,和黎伊的阿兰⑤、亚眠的尼古拉一样,他的一生使人感到若是理想不受摧残的话,世界将会有巨大的发展。1272年,鲁尔在朗达山遇见异象的宗教经验和圣方济在阿维尔纳山的经验、笛卡儿的梦境、恩斯特·马赫有一次在草地上的瞬息经验都颇相像。他深信自己窥见了存在的奥秘:有一种逻辑完整的普遍科学,它的基本原则足以论证包含各种知识的真理,连同信仰本身在内。在古代世界中,皇帝手中掌握着圣灵。中世纪时期,教皇宣称他控制着圣灵活动的领域。现在,这种权力则掌握在属灵人手中了。

每一种思想,包括一切知识的思想逻辑体系,从阿尔昆到马克思,都要寻求皈依者。靠十字军式的武力是无济于事的,于是只有靠大科学来赢取不信者。自然科学正好担当起这个使命。鲁尔谙悉阿拉伯文。他一本罗杰·培根的精神,主张在西方各基督教国家建立学院,其中以学习阿拉伯文、希伯来文和希腊文作为基础学科。自12世纪在托莱多、西西里、普罗方斯建立的翻译学校得到扩充。鲁尔的博学和灵性使他成为“热爱对手——伊斯兰——的一人”。[112]他渴望过去在三个文化圈交相影响下在东方进行的那种讨论得以继续。1272到1273年间,他以阿拉伯文写作的《与外邦人谈话录》中,叙述一个犹太人、一个穆斯林和一个基督徒都向一个异教徒阐述各自的信仰,何以优越于其他宗教信仰。1276到1278年间,他又在蒙白利埃写《圣灵之书》,其中叙述一个希腊人和一个拉丁人在穆斯林面前进行辩论。1285年他又写《一个鞑靼人与基督徒的对话》,在罗马发表,书中的蒙古人向犹太人、穆斯林和基督徒诘难;基督徒对其他宗教都抱一种尊重的态

① 乔凡尼·皮柯(全名为Giovanni Francesco Pico della Mirandola, 1463—1494),意大利人文主义者,哲学家,以在哲学及语言方面渊博知识成为文艺复兴时期学者典型。所著《论人的尊严》成为文艺复兴时期人文主义精神的宣言。1487年判决为异端,幸得赖洛伦佐·美第奇保护而未被处死。

② 贝萨里翁(Bessarion),14世纪到意大利的拜占庭柏拉图派学者,将亚里士多德的《形而上学》译成拉丁文。

③ 乔达诺·布鲁诺(Giordano Bruno, 1548—1600),意大利文艺复兴时期哲学家,曾在巴黎和牛津讲学,攻击经院哲学与亚里士多德主义。思想深受库萨的尼古拉影响,在哥白尼天文学潮流下,发展一种自然主义、神秘主义的泛神论,因异端罪名在罗马被处以火刑。

④ 格桑迪(Gassendi, 1592—1655),法国天文学家、自由思想家。

⑤ 黎伊的阿兰(Alan of Lille),13世纪法国神学家。

度，表明承认其他宗教也有它们的价值。

罗杰·培根曾经热切希望，年轻人能学习他使用的科学方法。鲁尔对教育也十分关心。1275 年，他为儿子多米尼克写的书中表明，他希望孩子不仅懂得基督教，还懂得犹太人、穆斯林的世界。在他看来，整个西方基督教世界都应重新教育，使人们睁开眼睛看到外国的瑰丽世界。他所写的教育小说《勃朗凯纳》(*Blanquerna*)中，描述了鞑靼、土耳其、格鲁吉亚与非洲埃塞俄比亚，并首次在欧洲人书中描述了穿过苏丹的旅行。一方面向东方传教，一方面对西方进行科学和宗教再教育。就是这样，鲁尔把属灵派心目中的世界推进一步，移译成宗教知识分子信徒的语言。当时的其他社会改革家寄望于各国和普世性大公会议，鲁尔却憧憬着一个类似国际联盟和国际法庭的组织。[113]鲁尔也像培根一样，认为只有教皇才能把世界结成一体，因此他的小说中把教皇作为小说主旨的代言人。

鲁尔的一生，不断摇摆于多米尼克修会和方济各修会之间，他想把多米尼克修会所强调的知识与方济各修会所强调的仁爱联结起来，但他的根本动力还是来自方济各会属灵派。他对巴黎大学的发展感到惊惶，认为在他生活的世纪结束之时(1297—1298)，巴黎大学将沦为无神论者、阿威罗伊主义者及讲求智识的地方。鲁尔一方面以阿奎那的亚里士多德哲学反对阿威罗伊，同时又以方济各会的精神去爱大众。他和同时代的爱克哈特都堪称为中世纪以方言著述的伟大作家，他还是卡泰隆的杰出人物。他在著述中提到伊斯兰神秘主义派别——苏非主义的温柔的灵性主义，与他所受圣方济思想的熏陶融合在一起，使他不仅爱儿童爱大众，而且爱他的论敌；在世界中对立的两方面，统一起来了。这使他成为库萨的尼古拉和莱布尼茨的先驱。

第八章　阿奎那的时刻(1225—1274)

来自阿奎那的托马斯在拿坡里度过了他的大半生，他的一生正好把腓特烈二世的学院①与安日凡学派(Angevins)的兴起连接起来，在拿坡里的阿威罗伊思想与后来的新柏拉图派泛神主义之间架起的一座桥梁。托马斯在世的时期正值教皇与他的奎尔夫党②击败了神圣罗马皇帝。预言未来的属灵主义已经失势，但还未被消灭；各修道会之间的恶斗，还在无止无休地进行。从前伊斯兰王公主持的宗教思想辩论大会在西欧的大学里形成风尚，各种基督教与非基督教的力量都在大学中角逐。托马斯生于当地中海沿岸国家开明君主兴起之时。在此先让我们看一下这些新兴力量。[1]

腓特烈二世的宫廷文化只有放在三个文化圈笼罩下的地中海世界里，才能理解。像罗杰·培根、维拉诺伐的阿诺德约和鲁尔这样富于创新精神的思想家，也同样在宫廷中出现，如博学的阿方索(Alfonso the Learned)、葡萄牙的狄尼斯(Dinis of Portugal)和腓特烈二世。博学的阿方索是默西亚[2]的总督。他为基督教、犹太教和伊斯兰儿童设立一所学校，由阿拉伯学者穆罕默德·阿尔·里克提(Mohammed al-Riquiti)主持。在塞维尔地方，他还为伊斯兰和基督教的医生、教师设

① 在西西里岛，曾大量吸收阿拉伯文化，并把它传播到西欧。

② 奎尔夫党(Guelph)，支持教皇权力至上的意大利政党。



立一所拉丁文一阿拉伯文学院。他的父亲圣明的斐迪南①也同样致力于把东方的智慧书,如《古兰经》、《塔尔木经》②、《喀巴拉》③,介绍给基督教国家。阿方索继承父业,还扩大范围,把科学、天文学(制订了1272年托莱多历算表)、炼金学、法律学都纳入研究活动范围。他的西班牙法典《七艺》(*Las Siete Partidas*),其中包括欧洲最早的教育立法,[3]有的部分直到1819年在美国路易西安那州还沿用着。在地中海世界的另一位开明君主是葡萄牙的狄尼斯(1279—1325)。他于1290年创立里斯本大学,后于1308年迁往康勃拉(Coimbra)。狄尼斯自己是一个诗人,他兴建运河、发展农业、鼓励对外贸易,还指令把许多西班牙文、拉丁文、阿拉伯人著作译成通俗文字。就狄尼斯和阿方索来说,政治与文化是不可分割的两方面。他们被认为是体现"开明暴君"精神的君主。当时人们甚至说:"如果当初上帝创世时征求一下阿方索的意见,世界会比现在好得多。"阿方索母系是神圣罗马帝国霍亨斯陶芬皇族后裔,因此阿方索于1254年时成为继承帝国皇位的候选人之一。但在他统治的伊比利亚半岛,他却是一个外来者,与霍亨斯陶芬的腓特烈二世、普鲁士的腓特烈二世、俄国的彼得大帝颇有相似之处。

腓特烈二世大帝"使他的时代震惊"。他被称为"造化神手"(immutator mirabilis),是新的技术文明的体现者。这种对新技术力量的渴求中包含着令人不安的成分。它无情地攫住自然世界、有生命的人、动物以及无生命物质,把一切都看做仅仅是提供新技术力量的原料——后世把人这样看待,肇源于此。这位"在机械艺术中最有经验的艺术家"[4]的雄心壮志是要"与自然抗衡"(Coaequare naturam)。这与托马斯·阿奎那对造化的敬畏,认定只有神才是造物主,态度多么不同!腓特烈二世大帝责成迈可·司各特(Michael Scotus)查明,[5]上帝的威严宝座究竟在天上什么地方。他要把天、地、阴间地狱都掌握在自己手里,使自己神圣无上,统御神在地上的国度,代表神的公义和平。帝国的人间政府有两重基础:其一是神的旨意,其二是由于世界犯罪堕落而必须有君主来统治。[6]《旧约·诗篇》的作者曾经赞叹耶和华"用量器、按数目与重量安排万物",腓特烈二世大帝却说:"我是世界之主。"[7]克莱沃的伯纳和彼得·阿伯拉都称神是"监察人心的主"(scrutator cordis),现在这位上主却由皇帝取代了,自从他的廷臣迈可·司各特向他呈献东

---

① 圣明的斐迪南(Ferdinand the Saint),约1199—1252间西班牙卡斯蒂王国国王。

② 《塔尔木经》(*Talmud*),2至7世纪犹太教学者对律法书的阐释汇编。

③ 《喀巴拉》(*Cabbala*),犹太教神秘主义派经典。

方的相面术后,他便以相貌、各部分比例为根据,测定手下每个人的内心本性。[8]

腓特烈二世大帝雇用星相家、数学家、工程师(设计武器、碉堡和运河)、诗人、法学家、探险家、哲学家、旅行家、教师等各种人才。他经常从三个文化圈笼罩的世界取来各种"文化原料"。约在1240年,他向伊斯兰世界的学者们提出一些哲学问题,要求他们解答,回答的学者中包括有伊本·萨冰(Ibn Sabin)。这位阿拉伯学者学识渊博,对柏拉图、苏格拉底、《诗篇》、《新约》、《古兰经》中的论述广征博引,使皇帝为之惊叹,因为大帝自己也读迈蒙尼德①和阿威罗伊的著作。伊本·萨冰虽以怀疑主义和无神思想著名,其实那不过是当时宫廷和社会上流行的一种自由表达方式。因此,他却被伊斯兰教判为异端,在西班牙和北非到处被搜捕,最后被逼于1270年在麦加自杀。

腓特烈二世大帝对当时思想界的影响,不在于人们指控他不信神这一点,而是他把知识和智慧看做取得权力的手段这种具有革命意义的观念。在他看来,知识是改变世界的工具,但不要逸出法律容许的范围,还要靠科学实验不断改进。他明确反对《圣经》所教导的"信仰来自听道"的说法,认为只有观察所得的确凿结果才是可靠的信仰基础。[9]他对猎鹰如何飞翔、牲畜的人工交配、马的疾病和人的疾病都仔细观察,懂得人与马的身体构造、保健原理是一致的。他把经济、军事和政治利益与科学兴趣结合在一起,所形成的看法与方济各会属灵派的科学乌托邦思想十分相像。[10]无论动物或人都从古老宇宙观的魔法下解脱出来,成为实验观察的对象,其中包括鸡、鸽、犬、马、骆驼和"他的"猎鹰。这种"高贵的"鸟被认为特别适宜于进行各种试验。在腓特烈宫廷的属灵派分子萨林本尼(Salimbene)还说到腓特烈二世大帝为研究人的消化系统和睡眠原理,下令把活人加以解剖;还有其他种种骇人听闻的人体试验,和纳粹集中营里把犯人用作试验材料并无二致。大帝为观察人死时,灵魂是否脱离肉体,抑或与身体同时死去,有一次下令把人投入酒窖的大酒桶,使他淹死。[11]还有其他类似的可怖故事都归到这位"可诅咒的恶魔"皇帝名下。有些已难判断真伪,但从中反映腓特烈二世为取得普世权力而热狂追求普世的知识。他在萨勒诺(Salerno)城首次设立解剖学的教授讲席,并为此提供解剖用的尸体,在拿坡里创立第一所近代的国立大学,[12]在章程中许诺"他

① 迈蒙尼德(Moses ben Maimon,1135—1204),西班牙的犹太医生、神学家、哲学家,致力于协调宗教和理性,特别是基督教《圣经》、犹太教传统教义与亚里士多德思想的协调,主要著作有《困惑导引》。

的"教授们地位崇高、待遇优厚，而"他的"学生们吃住费用低廉、出路有保障。[13]腓特烈在他的"帝国气息""绝对权威"统治的大学里，网罗了一批卡泰隆①、爱尔兰和波隆那学者，使大学很快成为与教皇统治下的波隆那对抗的堡垒。1225 年，腓特烈二世在与教皇斗争中，把波隆那大学解散，准备把波隆那大学全部搬到拿坡里。他的教育观是以大学作为统治的工具，[14]因此，不准本国青年到外国大学去读书。但是这项政策到处遭到抵制，以致在他的帝国衰微之前，这项教育政策便已破产。

在腓特烈的宫廷里，1227 到 1230 年间首次大量把阿威罗伊的著作译成拉丁文，也就是在拿坡里大学受阿威罗伊思想自由化思想笼罩下，年轻的托马斯·阿奎那开始接受思想教育。皇帝的所作所为使他深深震骇，以致在他的著作中绝口不提皇帝。在他心目中，也正如在教皇格列高利七世心目中一样，皇帝已不再是"独一无上的尊名"(unicum nomen)。因此托马斯把皇帝的画像献给罗马教廷的一个低级侍臣。[15]就最深层的思想来说，托马斯的一切著述都是反对他绝口不提的那一位。腓特烈在里昂被废黜之后十年，托马斯继所著《基督圣体》(*Corpus Christi*)之后，写颂诗驱歌新帝国。1268 年，腓特烈的后嗣康拉丁(Conradin)在拿坡里被斩首。自此，托马斯效忠皇帝的宣誓已经失效，他再也不受约束了。托马斯是日耳曼霍亨斯陶芬皇族的本家，笃信家族门阀的约束，就法律说，作为阿奎那领主的子嗣，是霍亨斯陶芬王朝的子民。康拉丁死后，即在 1269 至 1272 年间，托马斯终于能无所顾忌地从事自己的著述工作。

当时，传授哲学的经院与大学是密切相连的。[16]这些学校由于受教皇、国王、城邦之间纷争的影响，变得十分政治化；校长、教授、学生以致市民们经常在学校里斗殴。大学继承了三个文化圈下知识分子的传统和在皇帝宫廷中学术探讨的风气，充分反映了当时政治斗争、宗教斗争中各种不同的思想主张。也正是在这些争论之中，西欧才开始形成它的思想特性。在阿列佐(Arezzo)的经院是由王党(Ghibelline)设立的，及至教皇党(Guelphs)在那里掌权之后，王党转而在西埃那(Siena)另立学校。英格兰国王亨利二世与坎特伯雷大主教托马斯·贝克特为控制教会的权力而斗争时，把牛津的学校升格为总学院(studium generale)，并命令在外国的英格兰神职人员必须回国，否则剥夺所享受的领地俸禄。13 世纪初，有些牛津和巴黎的教授、学生不愿留在那里，而来到剑桥另立学院，这是剑桥大学的

① 卡泰隆(Catalan)，伊比利亚半岛东北部独立王国。

来历。蒙彼利埃的经院与主教尖锐斗争，终于才取得大学的地位。在意大利，几个城市创办了自己的大学。帕杜阿(Padua)在脱离了教皇辖下的波隆那大学之后，靠富庶的威尼斯城邦支持，得以继续鼓吹阿威罗伊哲学达数世纪之久。这些意大利大学都以不受教皇控制为特色，不设神学院，学生们按城邦的行业公会和市民团体形式组织起来。[17]瓦伦西亚①、萨拉曼卡②和康勃拉③的大学都由国王创立，以培养政府官员为目的。一座大学对教会或国家来说，都是一项重要的政治资本，只要看布拉格大学、莱比锡大学以及后来宗教改革运动时期新教地区设立的大学就足以说明。在百年战争时期，交战的英法双方都为了政治宣传而在法国设立大学，波阿蒂埃大学(Poitiers)创立于1431年，嘎恩(Caen)大学创立于1437年，波多(Bordeaux)大学创立于1441年。[18]

孕育了托马斯主义经院哲学的大学可以认为是极端自由和严重迫害交相作用下的产物。它最初的用意是想把那些在宫廷、城堡、城市、市场到处漫游、散布影响却又飘忽无定的知识分子抓住，画地为牢，把他们圈在大学里。这些大学都是设在统治力量最强的地方，以便当局监视知识分子。因此，大学从创办时期的本意说，原来含有审查异端的用意在内。多数大学的创立时期都和教廷设异端审判法庭同时。由罗马教廷创办的第一所大学是1229年在法国南部图卢兹(Toulouse)设立的，当时是为了平息卡塔尔派(即清洁派)异端运动，教廷勒令一度支持异端活动的拉蒙伯爵(Count Raymund)出资创办大学作为赎罪。[19]在这所僻处一隅的大学里，任教的教授们却到处揭露教廷设办大学的用意，并在大学里讲授亚里士多德有关自然科学的著作，这些著作在当时巴黎还被列为禁书![20]正如每一个有机体内部一样，进步和反对的作用互相较量，往往十分复杂。

巴黎大学是由圣日内维耶夫修道院(Sainte-Geneviève)学校[21]、圣维克多修道院(Saint-Victor)学校和圣母(Notre-Dame)大教堂学校合并而成，1200年由法兰西国王腓力·奥古斯都(Philip II Augustus, 1180—1223)授予特权。此后，大学先与背后有教皇支持的巴黎主教摩擦冲突，然后与教会全体和国王、教皇的权威都发生冲突，在这些漫长的冲突中，大学逐步发展。在1414至1418年康士坦茨公会议时，巴黎大学屹然独立，与教皇委派的法官、国王的咨询顾问、大公会议运动的领

---

① 瓦伦西亚(Valencia)，西班牙东海岸城市。

② 萨拉曼卡(Salamanca)，西班牙西部城市，其大学建立于13世纪初叶。

③ 康勃拉(Coimbra)，葡萄牙中部城市，其大学建立于1306年。

导人持不同意见①,这是巴黎大学真正凯旋的光荣时刻。巴黎大学这种道义上的优势地位一直维持到1499年,在与国王路易十二对抗之中,国王率军冲入大学,粉碎大学师生的反抗,并废除了大学的特权。在此之前,大学在知识界的地位使它也享有政治上的地位。在整个13世纪,巴黎大学使巴黎这座城市成为全欧洲开明人士心中神往的"祖国"(patria);甚至直到1870年普鲁士大炮轰击巴黎时,维克多·雨果还以巴黎的历史荣誉来鼓励法国人民保卫祖国。

1252年,教皇英诺森四世发布通谕,宣告为迫使异端分子招供,可以使用酷刑。正是在这一年,托马斯·阿奎那来到巴黎。巴黎大学在13世纪上半叶的情况十分错综复杂。地中海世界那三个文化圈的思想影响,向北达到与巴黎只是咫尺之隔的夏特大教堂学院。结果巴黎大学也充斥着泛神论的思想影响,对神与世界、人与自然、信仰和知识的看法都掺杂着一种带有神秘色彩的巴洛克式的混乱。1210至1215年间,泛神主义和亚里士多德的自然哲学著作受到取缔(当时对亚里士多德以及后人附加于他的新柏拉图主义思想还未予以区分)。1217年,多米尼克修会的修士们来到巴黎;1229年,方济各会修士也抵达巴黎。对继续持守从卡洛林王朝流传下来、掺和奥古斯丁和新柏拉图派思想、又不时小心地采纳一点亚里士多德的说法的老派神学家来说,无论多米尼克会修士或方济各会修士,都是引起不安的因素。

当时的年青一代要求无论在宗教上或哲学思想上,能够概念明确而不是含糊混淆,因此他们对混淆神学和哲学在表述上采取隐喻方式暧昧两可的说法,感到厌烦是不足为怪的。宗教上的热诚分子都拥入各种修会,而热衷世俗的则去学习法律;有头脑有思想的青年则去学习人文学科。就在托马斯抵达巴黎的那一年,各种修会被大学逐出门外。在这场历时将近十年的斗争中,巴黎大学越来越带上民族主义色彩,法国各教区的神甫们都宁愿进入巴黎大学的索邦神学院②,反对修会,更反对教皇鼓吹的国际主义(1270年,托马斯作为一个革命分子又是外来者,遭到巴黎大学的谴责)。早在1219年,教皇洪诺留三世就曾因为多数神职人员宁愿修读法律、不读神学,而对巴黎大学法学院施加压制,其结果使神职人员转向人文学科。1210到1240年间,教会当局不断抱怨,在巴黎大学里,神学竟沦为哲学

---

① 此次公会议谴责英格兰神职人员威克利夫,判处捷克神职人员胡斯死刑。

② 索邦神学院(Sorbonne),1257年由法皇路易九世的随身神甫(Robert de Sorbon)所创立的一所神学院,后成为巴黎大学神学院,现为巴黎大学文理学院所在地。

和自然科学的婢女。[22]人文七科的低级学科在大学里历来被看做"灰姑娘",其中包括全体学生必修的哲学概论。在低级学科的师生不服气,要与硕士课程中的师生较量高低。在硕士班读文科的多数是年轻人,按国别分组,这些来自不同国家的学生在大学政治活动里十分活跃。到进入高年级后,学生便不再按国籍分组。由于神学科与人文七科相距不远,神学生也自然倾向于在自然科学和纯理性的基础上建立系统的哲学思想。

罗杰·培根于1240到1247年间是巴黎大学的人文硕士。大阿尔伯特①于1242到1248年间也可能是巴黎大学硕士,到1243年时阿威罗伊的哲学著作已全部译成拉丁文,1245年亚里士多德哲学在罗马教廷管辖的图卢兹大学里再次遭受谴责。1255到1260年间,西格尔②来到巴黎。1257年,波拿文都拉③成为方济各修会总会长。1260到1265年间,巴黎兴起一股"亚里士多德主义异端"。[23]此后一些年间,西格尔在巴黎大学讲授自然科学,托马斯则讲授神学与哲学。

阿威罗伊的纯世俗主义和内在论哲学④能拥有巨大吸引力,是由于一系列原因。巴黎是西方世界富庶的都城,但在那些骄奢淫逸的教会权贵旁边,就有一大批贫困的下层神职人员,还要加上如黎伊的华尔特(Walter of Lille)所描述的贫困知识分子。奥维的约翰(John of Auville)描绘巴黎大学的穷学生:没有栖身之所,衣衫褴褛,经常断炊的悲惨生活。[24]这些学生——到处流浪,靠卖唱卖艺为生(克莱沃的伯纳便把阿伯拉斥为流浪艺人)——若不入修道会,就难以维持生活和学业;若没有家庭关系作后援,也不能找到一份职业、薪水的希望。正是这样的穷学生蜂拥到大学人文学科去听"新的救世福音"。人总要设想方法满足自己,结果在富人和穷人之间形成一种常见的秘密联盟。[25]那些富有的市民和达官显贵们在有了物质财富之后,又想占有文化,于是参加到文人学士的行列中去,形成一种新的、不受传统束缚的自由知识分子。[26]

---

① 大阿尔伯特(Alberts the Great,约1193—1280),德国哲学家,托马斯·阿奎那之师。1223年入多米尼克修会,1254年成为该修会德国分会会长,致力于把亚里士多德哲学与神学融合为一。

② 西格尔(Siger of Brabant,约1235—1282),西欧中世纪亚里士多德哲学急进派代表人物,在巴黎大学人文学科任教,1270年以阿威罗伊思想遭到教会谴责。

③ 波拿文都拉(Bonaventure,1221—1274),1255年被巴黎大学从教授中除名,1257年与托马斯一起,赖教皇干预,重返巴黎大学。

④ 内在论哲学(Immamentist philosophy),认为神存在于物质宇宙之中。

中世纪法国诗人牟恩的约翰①在1277年，通过所著《玫瑰的故事》，描绘了当时社会的形形色色，包括思潮兴趣、精神面貌，使这部书成为当时描写社会风貌的百科全书。他像斯特拉斯堡的戈特弗瑞德②一样，是为新的市民阶级而创作的。[27]他也和他的读者们一样反对教会显贵、反对宗教虔诚，对宗教虔诚抱怀疑态度。他所喜爱的是自由和放荡的生活，无论物质或心灵的贫穷都不合他的口味。对他来说：神学不过是寓言；任何违反人本性的便是罪；爱欲的生活被看做自然女神的安排；[28]谦卑和禁欲则是"反自然的"邪恶。《玫瑰的故事》是对自由恋爱的颂歌(当时对巴黎大学的一项指责是其中流行着同性恋)，并把智力和劳动看做为在人身上的神圣成分。《旧约》中杀害弟弟的该隐③成为勤奋劳动、举止得体的人物。这是诺斯替派的传统，正犹如德国的理想主义者颂赞原罪和人被上帝惩罚去劳动一样。但我们不要只看到放浪形骸的一面，在它后面有一种清晰的世界观：认为宇宙是像钟表一样的一部机器。人的一生受星辰运转和自然法则所左右(腓特烈二世和卡塔尔派都这样相信)，既无所谓自由，也不容许人有自己的个性。

亚里士多德思想被看做只是在一个平面上展开，任何用理性去加以抽象化都被看成不符合科学。这就是牟恩的约翰的等级社会观基础。在他的等级社会里，人文学科的教授们以及他们的死对头——受过哲学训练的神职人员，被看做世上最高的等级，至于有权势的领主贵族只不过是笨蛋，他们企图迫使知识阶层为他们服务，乃是一桩痴心妄想的勾当。

1277年，"自由思想"的巴黎，连同西格尔和托马斯都在内，被巴黎主教唐比埃(Tempier)加以谴责，罗列的罪名共有二百一十九条；其中认为托马斯和他所反对的西格尔，其实相去不远。后来比埃·杜博阿校长(Chancellor Pierre Dulcois)编著的教科书也把托马斯和西格尔并列，但丁在《神曲》中还让托马斯在天堂里颂赞西格尔，其实也认为两人相去不远。根据阿高斯蒂诺·尼弗(Agostino Nifo)的叙述，西格尔也是大阿尔伯特的学生。[29]大阿尔伯特是后来从德国神秘主义思潮贯串到库萨的尼古拉这第一次日耳曼思想运动的先驱。第一次日耳曼思想运动一

---

① 牟恩的约翰(Jean de Meung，约1250—1350)，是中世纪说唱文学《玫瑰的故事》(*Roman de la Rose*)第二部分的作者。

② 斯特拉斯堡的戈特弗瑞德(Gottfried of Strasbourg)，12世纪末叶到13世纪初叶德国诗人，德国骑士史诗《崔斯坦与伊索尔德》(*Tristan and Isolde*)作者。

③ 该隐(Cain)，见《创世记》4章1—26节。

直延续到德国宗教改革之后巴洛克时期的泛智主义(pansophism)与科学之中。大阿尔伯特是个新柏拉图主义者，他的兴趣之广和头脑之开放，都达到了危险的程度。他的“开放”思想犹如在经院哲学未曾兴起之前的世界里一样，势必会(不自觉，也不是自愿地)把他的得意门生驱上阿威罗伊思想的道路。在他的“新柏拉图主义化，折中了的亚里士多德思想”里，[30]上帝与自然、人与圣灵之间，还是依照加洛林王朝时代的古老神学，彼此交融。

1256年，大阿尔伯特接受教皇亚历山大指示，写了一本小书《论智性之整体性》(*De Unitate Intellectus*)，[31]宣扬个人灵魂不灭，反对阿威罗伊哲学。当时，阿威罗伊哲学的浪潮，席卷巴黎和拿坡里的大学圈，使教皇感到忧虑。阿尔伯特为此试图在基督教的宇宙观里划出一个范围，把自然科学包容在内。他和后来的帕拉赛尔苏和谢林①一样，希望一举而完成“尽善尽美的自然科学”(scientiam naturalem perfectam)。[32]他的头脑就像不竭的泉源，从阿威罗伊和迈蒙尼德那里触发出他的带有德国特色的思想。他还是一个炼金术家、星相学家，还研究北海的动物系统，就人文学科修养说，他可以援引荷马和柏拉图的著作，却又认真观察马和猎鹰的疾病，还著文描述鲸鱼的牙齿。从加洛林王朝宫廷人文主义文化传统说，他是一个全面的人才，前承西班牙—阿拉伯文化巨人拉巴努斯(Rhabanus Maurus)，后接歌德。托马斯和西格尔明确划分神灵与世俗、信仰与知识、神学与哲学之间的界限。阿尔伯特却没有这个能力，也不打算这样做。就西格尔这位人文学大师说，最重要的是思想上的准确性；而为托马斯来说，则不仅要求哲学思想上要严格思辨，还要求宗教问题上也要这样。他们两人都从阿威罗伊的著述中找到亚里士多德的本来面目，不带任何柏拉图主义或神秘主义色彩；用但丁的话说：一个重见光彩的大师。亚里士多德是纯粹理性科学方法，任何人只要接受他的演绎推理的思想法则，就会发现亚里士多德思想体系能自然合理地解释任何事物。

1265到1270年间，在波拿文都拉领导之下，方济各会发动了一场反对亚里士多德主义的攻势，无论属于其中右翼的托马斯或左翼的西格尔都在被攻击之列。“托马斯和小修士(方济各修会别名)的冲突在西欧思想界产生了极其深远的影响”。[33]不少哲学史著作把它仅看做是主张奥古斯丁主义的方济各会与主张亚里

---

① 谢林(Schelling，1775—1854)，早期思想追随费希特，认为宇宙是反映那唯一的实体；中期在自然哲学中认为自然是绝对存在，而完全的自我意识是唯独人才有的。晚年著作中多为新柏拉图派色彩和神智派式思辨。

士多德主义的多米尼克修会之间一场论战，远不足以说明这场论战的深远意义。可以说，这场斗争一直延续到今天。归根结底，这是两种不同世界观的对抗。其中一方强调爱神、与神合一，带有强烈的感情色彩；另一方则是强调理性，主张从思想上把握神与世界。1270、1277 年，亚里士多德主义在巴黎两次遭受谴责。1272 年，托马斯在方济各会以异端罪名迫害下，不得不离开巴黎。1273 年，波拿文都拉在巴黎发表反对亚里士多德主义和托马斯的煽动性演讲，题目为：《六日创世的比较》(*Collationes in Hexaemeron*)。[34]波拿文都拉在这系列演讲中充分发泄了整个方济各修会因圣方济被世界击败而产生的怨愤情绪。其中一部分怨愤情绪可能是来自痛感本修会与世界妥协结果却得不偿失。方济各修会容纳了学问，但那有什么用？学问并不曾引领人效法基督和圣方济，却使人精神狂傲，用哲学解释世界，事实上是撇开了神。于是，恨恶世俗的方济各会属灵派，惧怕新思潮的方济各会保守派，和巴黎大学的老派神学家们（西格尔和托马斯指责他们的不科学思想既不能荣耀神，又不能裨益人）携起手来了。

1274 年，托马斯和波拿文都拉先后去世；1280 年，大阿尔伯特也去世了。他已经预告了托马斯的巨大胜利。反对亚里士多德和托马斯的人们也看到了托马斯主义即将胜利的浪潮，因此，以新奥古斯丁主义为号召，把一切反对派，从司各特到奥康的威廉都联合起来。[35]反对派对付托马斯派的方法是“以子之矛攻子之盾”，指出托马斯力求划分神学和哲学、神和世界、信仰和知识的不同领域，结果既未曾说明信仰又不能阐明知识，既不能说明神（司各特的分析）又不能说明人（奥康的分析）。这比波拿文都拉走得还要远，波拿文都拉还不时从亚里士多德那里借一点看法。他的宇宙观是把宇宙看做神爱世人的圣事，宇宙是一个分成等级的秩序，其中天上的权柄、世上的人和其他受造之物都互相沟通，这是 12 世纪德国象征神学(symbolist theology)日落西山的回光返照。讲到世上一切受造之物就意味着神在历史之中。波拿文都拉至少为方济各会和整个基督教会的未来，把属灵派的理想重新举起，他维护约阿金的思想（即神在世界历史之中），是 12 世纪到 20 世纪之间，基督教思想家对历史神学的最后一次有价值的贡献。托马斯对此的回答是十分明快的：约阿金对历史进程的猜测就像波拿文都拉的神学讲章一样混乱！[36]世界历史都在神掌握之中，世人靠理性既无法证明也无法论证历史，正如人无法阐述世界在时间上如何开始一样。世界怎样被创造的历史，不可能用哲学来证明，只能作为神的启示，用信仰来接受。这是托马斯为反对方济各会神学家而

写作《论世界永恒性驳斥窃窃私语者》(*De Aeternitate Mundi Contra Murmurantes*),在其中阐述的看法。

1255年,在大学人文学科里,亚里士多德思想已经居于统治地位。一切已知的亚里士多德著作都已成为人文学科的必读书。[37]布拉班的西格尔,他在巴黎大学人文学科的同事们和学生们(也就是牟恩的约翰的读者们)也都是阿威罗伊思想的追随者。西格尔认为,亚里士多德哲学完全是内在论(认为神在世界之中的理论),托马斯和大阿尔伯特并未真正懂得亚里士多德哲学,或者他们为自己的哲学—神学体系而故意曲解亚里士多德。按照亚里士多德[38]以及阿威罗伊对他的阐述,纯粹理性势必要排除神意或自由意志。理性所承认的是世界的现象的(并未触及创世问题)永恒性,以及世人都具有的智能;因此,并不存在个人的不朽灵魂。1270年巴黎主教唐比埃谴责阿威罗伊主义的十三条罪名,归纳起来也就是这四点。西格尔处于当时环境下,是个很善于掩藏自己主张的尼科代米式人物。他公开地讲,宗教为大众来说是必要的,但为真正受过教育的"先知们"(指的是方济各会属灵派)却并无必要。为信仰说,教条是必要的,但自然理性的教导往往与教条相左。"我们现在要的不是神迹,而是按事物的自然状态去对待自然。"[39]

西格尔接受亚里士多德的循环论思想,认为在历史的循环往复中,每一件事包括哲学、法律和宗教,都在重演。他不承认历史中有神的旨意。神不可能与历史中的偶然性并存。世上的事情只有通过次要的因果联系,间接地依靠神。世界像一部机器,在那里自行运转;从天上来的智慧、星辰的引领,只能影响世界的边缘。时间、物质和运动是永恒的。唯独个体的人是暂时的,他们都只有一个智性上的灵魂(anima intellectiva)。自由意志,严格来说只是一句空话。凡对人类有益、有用的就是善;凡损害人类的就是恶。人若缺少理性的洞察力就会去做坏事。但归根结底,人的行动都是受必然性所驱使,他只能那样行动。[40]

西格尔(有人称他为"伟大的西格尔")以一种教学的明晰性,把亚里士多德哲学演绎成一个理性的、封闭的宇宙观。在这个宇宙里,神学家不过如同诗人一样(见《论世界的永恒性》)。1277年教会对西格尔的谴责又添加了新的内容,因他说过,神学是建立在寓言之上的;它所教给人的,既不重要又不真实;世上的贤人是唯一真正的思想家。[41]这种对世界的机械式看法为新兴的"国家权力绝对论"铺平了道路。皮埃尔·杜博阿(Pierre Dubois)记述他亲耳听到西格尔在讲课中援引亚里士多德《政治学》中的一句话,加以发挥说:"一个国家受一部公正的法律统治,

比受一个勇敢的人统治要好得多。"[42]这个国家里的各种政府职务，不应该由世袭贵族来担任，而应由一批官员来担任。

西格尔是一个才能出众的多面手。在他的《不可能》(*Impossibilia*)一书中，提出许多大胆的问题。[43]而他的回答那样巧妙，几乎像在游戏一样。他的头脑从不休息，仿佛害了工作症，在《论世界的永恒》的结尾，西格尔写道："要看，要学，要读书。这样，你脑中的疑惑就将永远推动你去学习、去读书。人生若没有思想的探索就是死亡，而且是进人一座不体面的坟墓。"他的怀疑精神、思想深度，却又举重若轻，在在都令人想起笛卡儿(西格尔、加尔文和笛卡儿都来自法国北部靠近英法海峡的皮卡迪地区，若有人研究一下卡塔尔派异端思想传统世俗化之后，对他们三人的影响，将是一项迷人的研究课题)。西格尔是一个引起争议的人物。托马斯指责他常常和学生及一般听众无所顾忌地谈论他的那些离经叛道的思想，这确是事实。这样一位在欧洲思想史上有影响的重要人物，我们却对他所知极少。尽管我们不时发现西格尔手稿的新残篇，或他讲课的记录稿，但他的生平与活动全貌仍然十分模糊。我们所知道的是他在政治上颇为活跃，当时巴黎人在宗教上日益冷淡[44]，大概与他的影响有关。我们比较确凿知道的是在巴黎大学里有一派"西格尔党"(pars Sigeri)，在西格尔领导下，于1271年大学选举校长时掀起骚动。[45]如果西格尔在巴黎的宗教界、思想界起一种官方对立面的作用，那么他的主张被庸俗化了，与各种反教权、无神论或属灵派思想掺杂一起，也就不足为怪。

当时正是巴黎大学里思想活跃、百家争鸣的年代。教区神职人员、修道士和神学院的教授们互相诟骂，称对手是异端分子、敌基督，无论是演讲、讨论、讲道、著述中都这样。方济各会修士与多米尼克会修士是冤家对头，方济各会修士派克汉①与波拿文都拉在一起反对托马斯。[46]这两个修会内部也为此分裂。在多米尼克修会内有一些旧派神学家，担心基督教神学会被托马斯这派人的哲学弄得面目全非。在方济各会内则有一批年青修士同情托马斯，当时的各种记载以及1277年教会再次谴责阿威罗伊主义的二一九条罪名充分表明：当时社会更多倾向于阿威罗伊运动(尽管教会明令谴责阿威罗伊主义，并曾在1276年禁止私下演讲，阿威罗伊派继续秘密组织演讲，从事宣传活动)。当时城乡各处还有卡塔尔派、瓦尔登派、自由思想派、诺斯替派和各地自发兴起的小教派汇成强大的潮流。1276年

---

① 派克汉(John Peckham)，生卒年不详，指控托马斯背离奥古斯丁及安瑟姆的正统思想。

12月6日,教皇使节、枢机主教布利乌的西蒙(Simon de Brioude)威胁说:要把在圣台上掷骰子和在教堂弥撒礼中间嘲笑耶稣与圣母的人革除教籍。[47] 1277年这次对异端思想的谴责引起人们对安得烈·卡佩拉努斯(Andreas Capellanus)[48]所著《论爱》(*De Amore*)的注意,因为其中透露了“圣殿武士团”①的秘密教义。后来,圣殿武士团的传统在意大利贵族和受教育阶层中孕育了强烈的反教权主义情绪。[49]圣殿武士团的“秘笈”来自卡塔尔派,充分表明卡塔尔派在遭受镇压后还拥有强大的生命力。

教会谴责极端思想所列举的二一九条正反映了当时社会思想十分活跃,其中包含一些极具爆炸力的论题,诸如“任何事物若不是不证自明,或可用不证自明的道理加以说明,便不足置信”,“我们在肉身生活之中便能知道神的本质”(这是观念论的基础)。唐比埃主教的谴责中还包括了一些新柏拉图主义和亚里士多德关于天体、世界灵魂(world soul)等的命题。继此之后还有诸如“人不可能来自污秽,或像植物的生命来自星辰的影响进入土地发芽一样”,“任何事物都不是无端自发而来,而是被决定的”,“灵魂随身体一同死亡”,“人的一切行动都是被人的一切冲动中最强烈的那个冲动所左右”(请对照霍布斯、斯宾诺莎的思想),“人与各种动物没有区别”(请对照腓特烈二世的思想),“快乐只在今世,不在来世”,“人死之后,诸善也都归于乌有”,“人的兴奋情绪及幻觉都不过是自然现象”,“自然法则禁止人杀害无理性的生物和动物”(请对比卡塔尔派思想),“基督教启示及其权威妨碍人的自由学习”,“基督教和其他宗教一样,都是以寓言教化,也都有错谬”,“神学论述都是把寓言当真实”,“三位一体是人的杜撰”,“祷告毫无意义”,“人无需向神甫认罪,除非为了表面工夫”,“为死者行葬礼,耗尽精力,并无意义”,“贞洁并不是什么德性”,“完全禁欲是自毁身体、精神和德性”,“人若是为谦卑而不表现自己,甚至委曲自己,并不是德性”(关于人应否谦虚的论战由此开始,一直延续到斯宾诺莎、康德,直到尼采),“没有复活,没有天堂,也没有地狱”。从这些被谴责的思想中可以看出,先前那些异端的思想,都被完整地继承下来了。它使人们可以窥见13世纪西欧社会的思想多么活跃。

1274年,托马斯由拿坡里首途前往里昂参加宗教会议时死在旅途中。巴黎大学人文学科的院长和教授们闻讯后致函吊唁,而神学院的教授们平素对托马斯又

① 圣殿武士团(Templars),1118年成立,以武力保护朝圣为宗旨的修会,吸引不少意大利贵族豪富子弟,权势日盛,1312年为教皇取缔。

恨又怕，这时不仅拒绝有任何吊唁的表示，还立即策划怎样对托马斯报仇。1277年时，他们曾策划在谴责阿威罗伊主义时对托马斯也公开谴责，这些人属于古代欧洲精神世界的遗老，跟托马斯划清哲学、自然神学和启示之间的界限，就使那个古代精神世界岌岌可危了，托马斯向东西方教会的古教父们（以及他们的近代继承人）挑战，宣布不可能理性地建立诸如三位一体、在时间范畴内的创世、原罪、道成肉身、圣事、炼狱、身体复活和新耶路撒冷自天而降等信仰。[50]这也使日耳曼帝国的历史理论摇摇欲坠，还把意大利属灵派的历史循环论一笔勾销了。托马斯主义是一种对理性的创造性自我限制。

《反异教大全》着手于1259年，大概是1269到1272年间在巴黎完成。[51]《经院辩论》(*Quaestiones Quodlibetales*)也是这一时期的著述，依当时惯例，每年有些节期，教授公开回答听众或对手提出的问题，《经院辩论》便属于这种性质。[52]这两部著作最有助于读者了解托马斯对基督教会以及他与教会关系的看法。《经院辩论》一书表明托马斯充分看到基督教面对的严重危机，被异端、错谬以及不信所战胜。"正如教会的灵性大厦要建立在正确的信仰基础之上，魔鬼的大厦则来自错误的信仰。"从马西昂起，世上出现过的各种异端，还都在人间流行。然后，托马斯维护《圣经》的独特性，反对把《圣经》归入诗歌文学，反对那些怀疑教会权力的人所称，教会祝圣的圣徒可能仍在地狱里。[53]当时有一种激烈的灵性主义反对教会信条中的道成肉身、圣餐和各种圣礼。[54]托马斯在意大利时看到过很多这类情形，因此在《反异教大全》和《经院辩论》两书中，他攻击这种激烈的灵性主义，否认人死后还有生命、否认天堂，反对婚姻制度、反对聚积财富而并以贫穷为荣。[55]

托马斯来自意大利，是个南方人，三个文化圈的世界使他懂得，他周围的各种异端早在一千多年前的教父时代便已出现。因此他把卡塔尔派异端与摩尼教归入一类，把激烈的灵性主义者称为贝拉基主义者。他认为13世纪的异端与阿里乌、马西昂、奥利金的异端并无不同，他经常提及这些古代异端。[56]托马斯对北非教父贝贝尔人德尔图良极力维护，而贬低另一个教父贝贝尔人奥古斯丁，这也不是偶然的。[57]托马斯曾被指控"重新解释"、"巧妙改变"了奥古斯丁，其实真正的问题并不在此。[58]托马斯深深懂得（而反对他的人却不懂得）奥古斯丁的思想中有许多层含义，正统派和异端派都可以援引奥古斯丁支持自己的论点。这是个有危险性的天才，他的思想对各种派别的人都是沃土。托马斯清楚看到，方济各会激进灵性主义派的思想来自奥古斯丁，任何时候他与方济各会思想搏斗时，也就是在

迂回曲折地向奥古斯丁挑战。奥古斯丁自己经验到神的光照,也运用柏拉图主义来阐述神灵的光照,这个说法是任何自封先知的人都能应用的。对一个被神灵充满的人是无法讲理的。要与异端分子、信仰错误的人讨论是非,只有一个办法,就是严格遵循理性。[59]

托马斯的理性主义与自格列高利以后强调教皇权威,以及13世纪以后依靠贵族和城市公民的社会体制正好协调一致,因此它终于兴起了。在全智的"神圣皇帝"(指腓特烈二世及其子康拉丁)被击败,而近代民族国家还未兴起之前,市民城邦拥有至高无上的地位。但这段时间不长,维护王权的法学家们和带有强烈民族主义倾向的法兰西教会(Gallican Church)在1286、1289年的决议案中都已预告了新时代即将来临。在此之前的短时期里,城邦和理性主义思想还居于统治地位。理性就是命令和法规(Rationis est imperare et ordinare)。[60]理性是宇宙秩序自我体现过程中的力量。托马斯的宇宙就如同当时的城邦,城邦有民政长官(rector civitatis)、立法者;在托马斯的宇宙中,神既是民政长官、立法者,又是君主。[61]宇宙就像神的国(在地上则是以教会为代表),是一个井然有序的社会(ordinata civitas)。托马斯强调,"在神与教会的所作所为中,没有一样是无意义的"。[62]因此,有理性的人对自己的观察和结论可以有充分信心。神既是君主,又是建筑师、艺术家,他就确保了存在与世界秩序里的真、善、美。存在即良善(ordo bonitatis),万物在它们单纯的整体中,都是仿照神的良善而来,并且按照各自的能力,在追求更像神。[63]神是"万神之王",他以普遍的指引(regimen universale)统治万物。这位神圣的统治者本身就是理性、头脑、智性。因此,在他统治下的宇宙秩序也是合乎理性的。在市民社会里兴起的政治人文主义,鼓吹城邦既是普世之王的理性的反映,又是它的保证。一旦与神的理性相一致的城邦不存在,神的法则立即变作强制性的,这时就会有外来的恐怖,即(神恩)统治施加于信众身上,使他们不再是公民,而成为臣民。若不理解这一点,就不可能懂得马丁·路德和东方正教的思想。神是一切可知对象中最完美的(perfectissimum intelligibile),一切知识对象中最高贵的(nobilissimum scibile)。神的真体(being)和存在(existence)主要就在于他对自身的思考和了解。[64]这是欧洲理性主义的大宪章。神不能做任何违反逻辑、几何和数学的事,[65]因为理性不能否定它自身。托马斯是个真正的罗马人,深信神以其完全的知识和作为建立了一种直线式的因果关系。[66]因此,他拒不接受神秘主义者所主张的对立物统一的辩证法。"一个人不可能既败坏又快乐。"[67]如果托

马斯见到后来的德国神哲学家爱克哈特、库萨的尼古拉、莱布尼茨和浪漫派哲学家，几乎可以肯定他会反对这些哲学家的思想；同样的，他也会在上述思想基础上反对近代思想，尤其是德国哲学。

要想了解托马斯的神学，须先了解它的双重基础：意大利市民的观点和亚里士多德思想体系中的贵族观点。他一再称神为建筑师、艺术家和医生，次数之多，难以统计，托马斯的神是一位城市设计师，他建造世界就如同建造一座城市、一所房屋那样。[68]托马斯在他的神学思想中小心地区分理性和超理性、人间的和神圣的、自然与超自然，其中就蕴含了一个人道社会（societas humana）的蓝图。这个社会由自由人组成，这些自由人能够自我约束，能够顺服政治理性（国家），能够顺服真理（教会就是代表）。托马斯像一个拓荒的先驱者，他清出空地，让人间的政治社会和教育有发展的空间。[69]他像是第一个英国的自由党人（Whig），[70]把神看做一位立宪君主，一位贤明的统治者，给人自由意志，使人得以在社会里自由活泼地发展，并从事政治。托马斯向斯多葛式的宿命论（fatum）和星相学的误用挑战。他认为，神的恩惠不同于君王贵族向臣民施恩而使臣民失去自由。在神那里，人是自由的合作者，神让人秉诸天良作出决定，甚至是反对神的决定，神是人们的朋友，基督降世为人是神对世人的仁爱情谊的表现。[71]日耳曼式的、封建的"赎罪"理论被否定了。按照坎特伯雷的安瑟姆①的说法，神如同君主，他的荣耀被世人的罪孽所玷污，圣子的牺牲是神所要求的赎金（Wergeld）；托马斯则解释说："神为加深世人对神爱世人的体会，自己成为人，因为人的本性是与人作朋友。"圣灵的各种恩赐和作为也被归结为神对世人的情深。[72]古代斯多葛派和罗马人波伊提乌曾讲过神对世人的友情，托马斯使这个思想复活了，再次讲述神与世人的友情。在古代日耳曼人社会里，为确保民族的统治，曾经规定有关婚姻和亲属关系的法律[73]，格列高利教皇曾经全力反对，托马斯也投入这场持久的战斗。他认为人类社会是一个自然的、文明的朋友社团。"世人的本性就是彼此相爱，一人遇难时，素不相识的人也伸出援助之手，这便证明，人与人是伙伴、是朋友。"[74]这种文明社会生活的经验导向一种思想启蒙和人权观念的形成：由有理性的自由人组成一个理性的社会。

托马斯对社会的态度，有很大成分是古代荷马式的（指天真），若把他看做后

① 坎特伯雷的安瑟姆（Anselm of Canterbury，1033—1109），1093年起任坎特伯雷大主教，经院哲学先驱之一。

来启蒙运动的先驱便完全弄错了。他认为:"世上只应有一位君主",因为只一个人更好确保世上的和平,在得胜的教会(指神国降临之时)之中,神就是那唯一的君主;在现今地上战斗的教会中,神的代表——教皇——更应是那唯一的君主。[75]说到底,古老欧洲的理性主义便表现于贵族社会的政治体制。它把荷马对统治者的观念,经亚里士多德这个中介,自然地应用到教皇身上,皇帝已失去"独一无上的尊名",教皇统治的教会便接过治世的使命,以确保和平、公义和秩序。托马斯的经院哲学体系正适应了这种政治体制,至于采用亚里士多德哲学,乃是对当时社会现实的一种精神反映,这是一种教人正确思想的教义。亚里士多德的政治思想能够容许贵族—教皇社会体制从理性上寻找一种自我辩护的理由,它树立起理性的地位,使一种世界秩序得以完成其自我实现。[76]托马斯心目中有一个贤人,赋予事物以秩序,然后进行统治,因此在灵性的等级中,神学教授地位高于教会牧师。[77]在灵性的秩序中,一个人被确立教牧圣职,是最高贵的,因此,神职人员高于一般无知的俗人信众。[78]主教们是基督的军团中的领导人,至于地上的君主则应当服事教皇,做教皇的侍臣。[79]

托马斯追随亚里士多德,把个人、家庭从属于政治社会这个"公众的善"(bonum commune)。[80]社会里自然形成的政治秩序先于个人而存在,因为它是神的理性精神秩序在地上的代表。在这一点上,黑格尔和马克思都从托马斯受益。[81]这种理性的政治秩序离不开奴役、战争和死刑,因为普世秩序(ordo rerum)、必要的秩序(debitus ordo)必须赏罚俱全而且运用公平,为此,地狱永罚是必不可少的。在世俗社会里,为了洁净社会,对有些人就必须判处终生流放。[82]这样"把坏人隔离出去,就使好人的社会更纯洁了"。公众的善永远高于个体的善(bonum particulare)。"少数人传染了恶,阻碍了公众的善……因此有必要处死,把他们从人类社会中清除出去。"至于有人认为应当挽救那些人,托马斯则认为那是"无足轻重"的,因为容许恶人活着,肯定将造成危险,这危险比挽救他们、指望他们能行的善事要大得多。[83]既然世人是神的高贵的创造,人就必须以禁欲和心灵修炼来洁净自己,如果他拒绝悔罪和洁净自己,神灵以及一切正人君子的官方代表就只能把他清除出去,这是唯一可能的选择。

教会就是这样作为战斗的人、趋于完美的人,走向前去迎接基督。[84]这种刚强有力的智性不仅要统治人的身体灵魂,更重要的是统治物质的世界。托马斯接过亚里士多德关于灵魂的解释,以手作为灵魂的象征。[85]手能抓住各种东西,能用来



攻击别人或防卫自己，这被西欧看做智性的象征。托马斯以一种典型的贵族对“奴隶的手艺”的蔑视，体力劳动、实用科学技艺就好比游戏。[86]从托马斯的时代直到巴洛克时代(指16世纪末和17世纪)，“发明”只不过是“消遣的玩意”。历史也被贬为一种修辞，在托马斯心目中，教会神职人员是灵魂的管理者。君王和学者都是为教会服务的。君王统治世俗社会，学者统治人们的头脑(在托马斯的贵族世界秩序里，“人民大众”是没有任何地位的)。一直到19世纪，坚持教权主义的教会始终忠于托马斯的世界秩序，抱紧与“基督教君主”和亚里士多德派学者的联盟(反对皇帝与国王)。这是刚强的、罗马式的西方世界彻底战胜物质世界、战胜一切女性的、非理性的、群众的、潜伏的因素。它势必要引起世界的强烈反应，但是决定性的反击要等到古代贵族世界开始崩溃的时候。[87]直到1857年，罗马教会完全接受“圣母无原罪”信条；至1950年，才接受圣母肉体升天的信条。

“我们的复活将是照着基督复活的样式”，“人是自然物”(Homo res naturalis est)。在托马斯的思想里，这两个相关联的命题是由神作出保证的，而神是创世主、宇宙秩序、唯一主宰，是理性和头脑的化身。[88]这样一种结合得以维持，需要有贵族、罗马教廷主持的城邦维护着“开放的理性主义”。正由于这种宏伟的“开放理性主义”是以一种非理性主义的信仰潜流来营养浇灌的，因此得以部分地免遭无理性主义、反理性主义或神秘浪漫主义对理性的猛烈冲击。但是，市民城邦的特殊历史条件特别有利于“开放理性主义”的思想，这一点是确凿无疑的。在这个思想体系里，“地上的世界”和“天上的世界”之间关系，经常是一个引起斗争的领域。它很类似在古代社会里遇到掺杂其中的异族因素，经常引起战争一样。在贵族与城邦之间，农民与普通市民之间都有一种很深的亲和力。当政治和社会领袖们不能沟通对立的社会双方时，过去的统一性破裂，于是形成了灵性主义和物质主义。

我们从可靠来源确知，托马斯在他临终之前曾想销毁他的全部哲学著作，毁掉他毕生的工作。他被自己无休止的努力弄得精疲力竭，而日益转向新柏拉图主义。他的长期助手、阴险邪恶的弗莱明(Fleming)以及莫贝克的威廉(William of Moerbeke，约1215—1286)无疑地施加了这方面的影响。我们知道莫贝克的威廉是个新柏拉图主义者，因为他用泥土占卜的著述也包括在1277年教会开列的禁书之中。他曾在希腊广泛旅行并担任过哥林多大主教。他应托马斯之请，翻译并校订了许多新柏拉图主义著作。他所翻译的普罗克洛斯斯的著作，包括1268年

问世的《神学导论》及其后关于柏拉图著作《蒂迈欧篇》(*Timaeus*)及其对巴门尼德①的注释，引起了欧洲的新柏拉图主义浪潮。[89] 1260 年应托马斯的要求，他翻译了亚里士多德的《政治学》，这是连阿拉伯人也不知道的一部著作。可以说是命运的嘲弄，托马斯的密友所翻译的这部书竟成为世俗政治思想反对托马斯和教廷政治观的有力武器；而普罗克洛斯斯的灵性热诚以及由物质和人民大众组成的“大地母亲”则从内部和下面瓦解了托马斯的思想体系。

① 巴门尼德(Parmenides，约公元前 504—前 450)，古希腊伊利亚派哲学家。

第九章　对罗马教廷普世统治的反抗(1282—1348)

13 世纪与 14 世纪之间，于 1299 年，对末世来临的恐惧和希望使许多虔诚基督徒背井离乡，到罗马去朝圣[1]。教皇卜尼法斯八世在一度迟疑之后，宣布 1300 年为“圣年”。这是罗马教会首次宣布“圣年”。教廷的法学家们称颂教皇是“人世之神”(deus humanus)[2]，一切世人，无论是神职人员或世俗人等，都应臣服于教皇。[3]1302 年，教皇发布《唯一神圣》(*Unam Sanctam*)通谕，宣布教皇有权统治全世界。它成为此后历届教皇坚持的立场，直到教皇利奥十三世①时，欧洲旧秩序已经分崩离析，教皇才放弃这个立场。在教皇卜尼法斯八世时期，正是中世纪欧洲瓦解的时期，他的《唯一神圣》通谕可以说是力图把已经四分五裂的各国与人们的头脑、心灵重新建立起来最后挣扎。1280 至 1300 年间的欧洲，真是五光十色，活跃非常，出现了观点迥异的各种人物。罗杰·培根、根特的亨利(Henry of Ghent)、冯丹的戈弗雷(Godfrey of Fontaine)、尚·基度(Jean Quidort)、威特洛(Witelo)、弗赖堡的狄崔许(Dietrich of Freiberg)、莫斯堡的贝尔投(Berthold of Mosburg)、彼得·约翰·奥利维、安杰罗·克拉莱诺(Angelo Clareno)、卡萨的乌伯蒂诺(Ubertino of Casale)、阿巴诺的彼得(Pietro d'Abano)、帕杜阿的马西里欧(Marsilius of Padua)、詹顿的约翰(John of Jandun)、维拉诺伐的阿诺德约、但丁、拉蒙·

① 利奥十三世(Leo XIII, 1810—1903)，1878 至 1903 年在位为教皇。

鲁尔,还有邓·司各特、奥康与爱克哈特大师。他们都生活在这个时代。在德国,“日耳曼人的第一次运动”(First German Movement)即将开始,自1290年起德国女修道院里的讲道已改用德语。1313年美因茨大教区在政治问题上反对教皇;继此之后,1330年科隆大主教区、1355莱因地区教会联盟都起而效尤。西班牙北部和法国南部充斥着异端分子。在西班牙北部,由奥列维的思想中发展出一种卡泰兰地方神学,成为当地教会的精神支柱。在英格兰,多米尼克修会和方济各修会中都兴起托马斯·阿奎那的反对派,他们的活动成为后来反对特伦托宗教会议的先声。1295年英格兰市民与下层贵族共同组成议会中的下院,1301年英格兰各阶层形成一个反对罗马教廷的联合阵线。在意大利,1300年时,帕杜阿大学竟成为欧洲阿威罗伊哲学与无神论的大本营,教皇卜尼法斯八世不仅在但丁笔下被描绘为“黑色的野兽”,而且遭到虔诚的属灵派教徒、医生、星象学家、法学家的一致反对。

对教廷的首次猛烈攻击来自法兰西。1286、1289年两次全法兰西教会会议标志着法国天主教会(Gallican Church)的诞生。[4]那些主教们,被称为“高卢的教父”(Gallican Fathers),逐渐与巴黎大学的文科学者、神学院中的教区神甫联合起来,反对托钵僧团(Mendicant Orders)和教皇的绝对权力。来自低地国家的学者根特的亨利(出身于裁缝家庭)率先倡导存在的本体是物质[5]。他还鼓吹以个人意志,对抗普遍知识,维护教会的主教、神甫,反对效忠教皇的修道僧。他的同胞学生冯丹的戈弗雷反对当时巴黎的阿威罗伊派学者把爱国说成是爱自身的扩大,主张爱国是一种超越个人的更高的善。根特的亨利则更进一步,主张君王和国家为了全体民众的利益,可以要求个人牺牲一切,包括生命。这种主张接近于一种柏拉图式的共产主义,认为社会整体高于个人,民众应对君王负责。亨利和戈弗雷反映了当时瓦隆和弗莱芒地区各城市,由于享受政治上的独立自主,从而产生了这种思想。[6]

北方的民主思想在巴黎大学与亚里士多德的绝对主义结合起来,成为法国国王美貌腓力(Philip the Fair)手中的强大武器,用来扩展社团的权力。举例来说,异端显然影响社会每一个人,因此要由社会来予以谴责;戈弗雷就更明确地说,教皇是教会的代理人而不是它的统治者。像他这样的思想家,主张集体的善(bonum commune),自然站在国王一边,反对教廷的暴政。“教皇”自命为“人间之父”,新兴国王为着与教皇抗衡,就自命为“国家之父”;教会自比为世人的“母亲”,国王就称

国家为“父辈的土地”(即“祖国”)。

美貌的腓力与教皇卜尼法斯八世的争执以教皇沦为国王的“阶下囚”告终。自1309年至1377年,教廷被迫迁往法国南部阿维尼翁(Avignon),世称“阿维尼翁监禁时期”,这成为王权与教权较量高低的第一次高潮。第二次高潮是法兰西法学家任教皇约翰二十二世的时期。罗马教廷历来称许托马斯·阿奎那以及莫贝克的威廉(William of Moerbeke),用《亚里士多德的政治学》作为罗马教廷统治列国的理论基础。在1270至1330这六十年间,教廷的托马斯派理论家们都热衷鼓吹教会拥有神圣权利过问社会,为了全民的福祉,可以凌驾任何个人私利之上。他们宣称,教会就是一个总体主义的社会(a totalitarian society)[7]。教会既是神恩的社团,又是一个政治社会,两者合而为一,成为一切世人都应臣服的至高王国。

在巴黎,大学、法兰西教会、国王都拒不接受这种理论。巴黎的约翰(John of Paris)指责这种理论混淆神恩与人间的秩序。他和后来的奥康一样,认为神职人员的社会与世俗社会虽都在教会之中,却是不同性质的组织,教皇只是教会的一个代表,是可以撤换的。而君王则继承了古代皇帝改革教会的权力,可以通过选举教皇的枢机主教们或通过民众,把教皇撤职,甚至革除教籍。这批巴黎的王权派知识分子在美貌腓力击败罗马教皇的斗争中发挥了制造舆论的重要作用。在美貌腓力的压力下,教皇被迫取缔了富裕的“圣殿骑士团”,把其中成员都判为背叛神、背叛教会与国家的异端分子。1307年,在国王控制下,进行了一系列异端审判,罗马教廷要为过分扩展世俗权力而举行忏悔。但人类历史里从来都有一种奇特的反作用,腓力对罗马教廷和圣殿骑士团的压倒性胜利也不例外。后来在1793年法国大革命的血腥岁月中,正是在巴黎原圣殿骑士团的总部,法兰西的最后一个神圣君主被属灵派的后嗣——新一代的“兄弟们”——处决。此后的皇权复辟运动,已不可能恢复君王的神圣光圈。历史的账至终是要清算的。

教皇在阿维尼翁的长期驻跸对欧洲思想界的历史产生了重大的后果。[8]第一,教廷在阿维尼翁被迫面对当时社会的各种思潮,这是教廷在罗马接触不到的。第二,在阿维尼翁地区内,一大批当时的欧洲思想家都被保护性地拘留在那里。第三,当时的阿维尼翁正好是法国南部三个文化圈交织的一个中心,还充斥着巫士、星相学家、风水家、炼金术士等,使教皇也不能不卷入这些问题。约翰二十二世为确定炼金术是否真有依据,曾召集一大批科学家(在当时是指人文学者和自然哲学家)与炼金术士(包括理论与实践两方面)举行会议。当时在各托钵僧团中,炼

金术风靡一时,约翰二十二世与他的许多继任教皇一样,醉心于星相学,却对炼金术持怀疑态度。1239 年圣方济的一位密友,便因沉湎于炼金术试验而被革除了方济各修会会长的职务。在方济各会修士中,有一大批人既指望末世来临,又是自然科学家和政治活动家。在当时阿维尼翁社会中,茹佩西沙的约翰(John of Rupescissa)[9]是一个典型人物,他既是强调精神治疗的医生,钻研化学,又醉心于预言未来,为此曾多次被投入修道院监狱和政府的监狱。他的驰名一时的理论宣称发现一切物体中都有一种"第五因素"。后来,帕拉赛尔苏也宣称,再次发现物体中有"第五因素"。约翰向教廷预言,它将丧失一切世上的财富,回到使徒时代的贫穷地位。1318 年,教皇委派的专门委员会谴责奥列维的历史观[10],约翰的观点也同时遭到镇压。教廷否认由阿维尼翁开始了一个预备阶段,将迎来圣灵的时代;认为那意味着神将在现世上降临,也就是说,现世一切都即将告终;又意味着神的意旨在现世中运行,在基督教神学中,就陷于把神的恩惠与自然世界的秩序混淆的错误。若接受这种观点则炼金术与属灵派的这种历史观也自然结合起来了。从罗杰·培根和拉蒙·鲁尔身上,我们已可看到这种结合,在当时炼金术的著作[11](据传是维拉诺伐的阿诺德约所著,献给教皇与世俗君主)中,就更明确了。物质的化学变化被看做基督受难的先兆,化学变化又相当于基督教神学信条中所说的,圣餐礼文中饼、酒祝圣后就变成耶稣的圣体、宝血,成为基督救赎世界的方式。水银任人引流[12]被看做是象征基督,如羊被牵到受宰割之地,流出血来,"从贫穷、败坏中拯救世人",三天之后,水银又恢复原来的洁白纯净,被解释为象征基督死后第三日复活。在炼金术中使用这样的语言,一直继续到 18 世纪巴洛克后期,关于物质惰性的观念中还残留着它的痕迹。

阿维尼翁的这批修道僧—炼金术士,以其工作与活动开创了人类历史发展的一个新时代。他们信奉圣灵统治人间,期待现世万物即将终结;而为此活动的结果却适得其反,竟发展出一种完全崇尚物质试验的精神。他们认为靠化学改变物质结构可以加快改变世界,迎来世界的救主基督(莱布尼茨、伯麦[Böhme]和马克思都可说是这种思想的后嗣)。因此,他们主张从根本上激烈改变事物,物质在母胎开始,即从原初的物质起,直到其后发展各阶段都要改变。人自身也要根本改造,为此要弃绝传统世界的权势及其统治,接受彻底的贫穷。在阿维尼翁,围绕财产问题的斗争达到了高潮。1323 年,教皇约翰二十二世发布《永恒通谕》,谴责属灵派和许多意大利人所持的异端思想,宣称耶稣及其门徒都穷得一无所有。[13]



1331年，方济各修会还为前任教皇格列高利九世禁止方济各修会将守贫作为修士入会宣誓的一项内容，上书教皇，请予蠲免。当时教廷所追求的是财富和权势，教会内部则日趋腐化。为此，方济各修会会长塞西纳(Cesena)和奥康的威廉都流亡到日耳曼皇帝路德维希的宫廷，寻求庇护。罗马教廷在击败属灵派及他们的守贫主张之后，就得以更加放手，把教会变成一个真正的国家，建立起完整的官僚体制和可鬻卖的各级官阶。各种教会职务甚至教皇特使，都成为可供出售的商品。到1389年教皇卜尼法斯九世任内，出售教职已成为教廷的一项日常公事了，连一般信徒死后，怎样使灵魂得蒙赦罪，从炼狱出来，也都要家属用钱赎买，这样的信仰已彻底商业化了。

在意大利各地，对阿维尼翁教廷的抵制，播下了意大利政治人文主义兴起的种子。对阿维尼翁教廷的共同憎恨使法国和意大利的属灵派、星相学家、炼金术家、阿威罗伊派哲学的追随者以及法学家都联合起来。13世纪下半叶，异端审判法庭加强高压统治只不过把知识界和教会内不顺从分子更加驱入地下。一批异端分子露面，继而引起一场审判。1306到1311年审讯"圣灵自由派"(Secta Spiritus Libertatis)就是一个例子[14]。这些"圣灵自由派"的成员竟然到蒙特伐尔柯女修道院，在院长圣克莱尔眼皮下发展信徒。这位圣女发现她属下的修女中间流传着各种对信仰的怀疑。这是《新约·约翰福音》里尼科代米向耶稣提问题所用的手法。异端分子把他们的主张隐藏在问题之中，以热心慕道的姿态出现，使异端审判官受迷惑，这种手法后来在16世纪时再次时兴。对正统教会来说，可悲的是异端分子提出问题时经常援引《圣经》章节，而圣徒却只能被迫以自己从神领受的启示来辩护。"圣灵自由派"的观点实际是一种大胆自由思想的静寂主义(quietism)，使人联想起卢梭的思想。他们相信，人在神恩之中不会犯罪，这样的"完人"(homo perfectus)不需要服从教会，而能从心所欲[15]。罪与恶(其政治表现就是战争与暴政)就像神恩与德性一样不可或缺，一切存在的都是有益的(后来17、18世纪英国神学以及德国唯心主义对一切存在都予肯定的思潮渊源于此)，神是万有的缔造者，天堂就是一切都可能，都被容许的自由境界，而地狱则是人失去自由意志的地方。

这个"圣灵自由派"的领袖本蒂凡加(Bentivenga)以圣洁著名。他为争取圣女克莱尔(Clare of Montefalco)，亲自到女修道院去，在小教堂圣台前两人谈话。本蒂凡加对圣女说："如果我能公开传道，很快就能使世界走上正轨(rectificarem)。"

这时他身倚圣台说:“神告诉我,除他自己之外,没有恶魔。”魔鬼即智慧,既然神是智慧,因此神就是魔鬼。自古几千年来,人们殚精竭思,要想区别神与魔鬼,结果是从地底来的一个声音,把它们重新整合在一起了。本蒂凡加曾是卡塔尔(清洁)派成员,后来加入方济各修会。他的主张在方济各会的保守派中很快流传,然后又传播到意大利中部的神职人员、女修道会和有知识的信徒中去。当时,连异端审判法庭也经常在属灵派控制之下。在阿维尼翁教廷任职的卡萨的乌勃蒂诺为运用异端审判法庭打击圣灵自由教派,受到方济各会保守派的抨击。[16]

这种宗教无政府主义孕育了当时的文化氛围。从意大利贵族中间产生出意大利文学语言[17]。这种语言反映一种反对教皇、主教、修道院的独立自足情绪,在哲学思想上则深受新柏拉图派神秘直观理论影响。就历史渊源说,它来自圣殿骑士团、卡塔尔派和瓦尔登派的知识分子[18],因此有悠久的反教权主义传统,这时候正好针对着法国控制下的阿维尼翁教廷。无论在诗歌和发抒性灵的世俗文学中都洋溢着这种气息。意大利的大学是在古代世界后期的世俗学校基础上建立起来的。[19]在那种世俗学校里,修辞学教师占主导地位,神学家则是外来的。[20]帕杜阿的马西里欧的朋友大半来自这样的学院传统。当时帕杜阿的大学教授与法官形成一个圈子,其中一个代表性人物是阿尔伯蒂诺·穆萨托(Albertino Mussato),他认为真正的艺术是神圣的,即是神学;在与多米尼克会修士曼图阿的乔凡尼诺(Giovannino of Mantua)争论中,他宣称诗歌是神自己的作为。

无论是传统的诗歌、修辞学,以至在实际政治领域都被动员来维护宗教与政治分离,反对教廷和它属下的神职人员。这种政治、文学、学术的联盟可以拿13世纪佛罗伦萨城邦派驻法国的大使布鲁奈托·拉蒂尼(Brunetto Latini,死于1294年)的生平事业为代表。他用法文著述一部百科全书,其中称政治学是一切科学中最高贵的,新的意大利语言使意大利贵族从中发现自己。在这种精神之下,许多人投身学习法律。但丁的朋友、马西里欧的先驱皮斯托亚的齐诺(Cino of Pistoia)著文鼓吹罗马民法,称之为“我们的法律”,用以反对教皇和教廷法学家鼓吹的教会法,称那是“异国贵族的法律”。齐诺主张把灵性与世俗的权力彻底分开。这批学者在自然科学领域更加激进。医生、哲学家兼星相学家阿巴诺的彼得曾在君士坦丁堡和巴黎攻读,并把阿威罗伊哲学介绍到帕杜阿。他致力于摧毁教廷极权主义的理论基石——托马斯·阿奎那的宇宙目的论,声辩说:神的意志本来就不存在,因此教皇也不能自称是这意志的代表;自然界有其自身不可更易的规律,

因此没有神迹，也没有指挥自然运行的更高力量。[21]彼得还画出星体位置观测图，表明星体在太空中的位置不是绝对不变的。

这样，属灵派提出：在神救赎世界的计划中，教皇并无绝对权力；法国国王则说：在政治秩序中，教皇没有绝对权力；再加上阿威罗伊派在哲学上向教皇挑战，巴黎大学在法律上向教廷挑战，阿维尼翁教廷陷于四面楚歌之中。1324年，巴黎大学的两位文科硕士，詹顿的约翰和帕杜阿的马西里欧合著《和平的卫护者》。当时，阿威罗伊哲学除已传入帕杜阿外[22]，还从巴黎传入波隆尼阿大学。詹顿的约翰为阿巴诺的彼得的著作写注释时，把信仰与科学分开，主张科学全以理性为基础；相应的，在社会生活中，教会与国家也应分开；他还认为，在哲学中，超越自然的东西是不可理解的，而可以理解的只有"现实生活，并希望生活得更好些"。[23]

被教皇克雷芒六世于1343年斥为"当代最大异端分子"的马西里欧，是一个医生、阿威罗伊主义者，又是律师。他的异端思想表现为敢把亚里士多德的"共同的善"(bonum commune)理论运用到世俗社会，而过去教廷法学家一向主张，这个理论只能运用于教会。马西里欧认为，国家完全是人的理性与意志的产物，不需要依靠教会制订的法律，把真理与谬误混杂在一起(这是三个文化圈下的发现)，国家应建立在纯理性的基础上。托马斯·阿奎那把罗马教皇看做理性的监护人，现在马西里欧则主张国家是理性的监护人，国家是唯一的权威。方济各会属灵派的改革热情是这种实践的亚里士多德主义的巨大推动力量。马西里欧不是一个冷静的法学家，而是像邓·司各特和其他许多方济各会修士一样，把智识与热情结合在一起。他极力把属神的与属世的分开，希望能迫使沉湎于不洁世界中的、腐败的教会进行改革。他以一种非常直截了当的方法，把约阿金和属灵派的思想世俗化了，认为只要国家经常使其法律通过理性和实践经验不断发展，就可以保证社会不断进步。"真理是时间的女儿"，因为它只针对救赎进程中的目前阶段(奥鲁斯·盖里乌斯[Aulus Gellius]的这句话后来16世纪时成为人文主义者和出版家的著名格言了)。国家内部应由民众治理，民众之中又应是最有能力的那部分人治理。一切立法的权力属于民众，他们甚至有权罢黜君王。在马西里欧的心目中，"民众"是指一种"新民众"，是救赎的修道社团性质。若不把这种改革思想翻译成政治语言，圣女贞德和卢梭的思想就会令人感到不可理解。民众对那些矢志改革因而遭受阿维尼翁教廷迫害的属灵派以及其他修会都予保护，并推行他们的主张。属灵人的子嗣有权力，甚至可以说有责任，创立自己的国家与宗教。因

为基督给人以自由的信息。[24]马西里欧要求良心的自由以及为一切人的宗教，还为异端分子和不信基督的信仰自由进行有力辩护，反对对他们的强迫措施[25]。他运用保罗、奥古斯丁、克利索斯图姆(Chrysostom)和克莱沃的伯纳以蒙拯救的个人名义反抗世俗罗马帝国的言论，抨击阿维尼翁教会所推行的普世国家。这样做实际上回到奥古斯丁以教会是"公民社团"的看法。教会是所有基督徒的社团[26]，信徒应选择他们自己的神甫、主教，并使教会恢复到使徒时代的神贫、卑微地位。马西里欧称那些鼓吹教会权力至上的法学家们是狂妄、幻想和轻信的结果。神职人员应只管信仰和灵性的事情，一切世俗的事情应由国家和民众来处理。

其实马西里欧只是把邓·司各特在神学中所做的引申到政治领域而已。[27]司各特反对托马斯·阿奎那把神与世界结合在一起的做法，他主张"神与受造之物之间的距离是无限远的"[28]；在神与人、信仰与科学、神学(作为一种实践科学)与哲学之间，有不可逾越的深渊。神除受逻辑法则和十诫的前两诫(即自身的规定性)制约外，是具有自由意志的，他不受被造之物及其得救与否或道德秩序的制约。神可以不创造世界，也可以不拯救人。神既完全与世人不同，因此神学丝毫不能令人认识神(他和奥古斯丁一样，把神学斥为"异教徒的神圣科学")。

司各特把托马斯·阿奎那的具有开明色彩的思想推往另一极端，强调人不可能认识神，人是厕身于严酷、陌生的世界之中，是处于极端孤独之中(像奥古斯丁和克尔恺郭尔所描绘的一样)。[29]在他看来，宇宙的秩序并不是由高而低，等级分明，人在其中拥有明确的超自然与自然地位；宇宙秩序中只有一大堆具体的法则和具体的情况，逼临每个人头上，迫使他或者拒绝，或者接受。人生被看做是分成许多瞬间的原子化人生，人在每一情况下的每一行动，若是符合宇宙法则，就有其价值。人在一生之中，每一瞬息都向人提出新的要求，过去的要求随时间推移而更新。人在这些要求之中，运用自己的自由去爱神、世界和其中万物，就是体现了自己。

这其实是一种基督教存在主义，它深深懂得一切存在事物的暂时性和特殊性，这种特殊性也就是一切事物的个体本质。在古代世界里，即使亚里士多德也难免囿于古代社会，对事物的个体特性只能理解到它是事物的普遍共性的反面。方济各派思想打破了古代世界的魔法圈，赋予个体——相应的也包括物质在内——一种完全积极的价值。[30]在物体的存在中，物质比赋予物体以形式的智识原则更为重要。牛津大学在自然科学方面的方济各派传统——以格罗斯泰斯特

(Grosseteste)、培根等人为代表——由于十分认真地看待个体人格以及他与外界物体相处中的自由意志,因此为唯物论奠定了基础。这种观点对人类提出了十分巨大的要求,甚至超过托马斯·阿奎那对人类提出的要求。托马斯·阿奎那向人类提出的老虎钳式的要求,现在夹得更紧了。个体的人要同时对付四个世界向他提出的要求,上帝所要求爱的表现,形而上学世界要求思想原则,道德秩序要求符合道德规律,自然世界要求符合自然原则。司各特既是一个灵性主义者,又几乎是一个无政府主义的个人主义者,他从这些压力之下逃到政治极权主义去寻求出路。他原来支持教皇卜尼法斯八世,因此于1303年被逐出巴黎。从自然法则方面,他找不到任何反对暴君的思想武器:人只能像顺服神那样顺服暴君。君王有权使用武力威胁来推广神的国度,因此,他赞成把犹太家庭中的儿童从父母手中夺过来,强行为这些儿童施行基督教的洗礼(托马斯·阿奎那是反对这样做的)。

司各特所发展的神学思想在本质上是违反人文主义的。在他看来,宇宙已经彻底分裂,结果只剩下原子化的个人,彼此间无休止地对抗着;在每个人内心,意志中属神的部分与属人的部分也对抗着。唯有一只真正有力的手,才能把一切对抗着的个人与力量连接起来。这只真正有力的手,在地上就是大地之母——物质,在天则是诸天之母——圣母。从这里很容易看到司各特为罗马教会制订马利亚教条铺平了道路。对司各特本人来说,他是一个思想家,又是一个神秘主义者,看到宇宙秩序中对立的两端停留在分裂对抗之中,还不至于手足无措。他追求头脑与心灵纯洁的那种狂热,与斯宾诺莎十分相像,这种精神接近在他的名著《首要的原则》(*De Primo Principio*)中那种数学的、建筑学的神秘主义倾向表现得很清楚,不仅其文字形式使人想起笛卡儿和斯宾诺莎的"几何实例"(demonstratio geometrica),还有他思想中对神的智慧的爱(amor dei intellectualis)也一样。神是完全合而为一的整体,独一无二的"最初存在",它表现于"三位一体"之中,这是"至高无上的沟通与可爱,至高无上的完整与整体"。这个至善在自由的给予之中分出去,而毫不要求报答。在传统教会中,全部灵性和神学体系都建立在"施舍和报答"这个原则之上,司各特对它予以致命的一击。他以严谨的逻辑从神的"一体"中推演出"三位",又不时汲取伊斯兰神秘主义神学家的先例的做法,在理论阐述中间插入许多热烈的祷文。[31]司各特在阿伯拉对圣灵的颂诗、笛卡儿的颂诗《清晰与明确》以及斯宾诺莎在想象中所见的神之间起了联结作用。他一生的最后阶段,生命常受到威胁,1308年在神秘主义思想家爱克哈特大师的故乡科隆死去。

和司各特一样,奥康的威廉既热烈虔信神的全能,又对人的理性和自由意志推崇备至[32]。他的几何头脑与笛卡儿十分相像,而且又都致力于教导同时代的人们学会正确地思想。在古老的时代,从柏拉图到阿尔昆,直到托马斯·阿奎那,思维被看做是存在的表现形式。万物在神统治的秩序中的等级地位,也自然地表现在其采用的语言形式之中。反映事物普遍性的概念都受尊崇,概念仿佛是神圣的。思维的原始结构带有魔法性质,在其后的发展过程中,又具有圣事和权威的性质,思考仿佛是宇宙秩序对世上万物进行审判的一种回应。因此,它总是围绕着教父著作来思考——那些教父著作被认为是正确阐述了宇宙间的神圣政治秩序。谁胆敢发表自己的见解,就是魔鬼企图对抗神的统治,就是《新约圣经》中预言世界末日将要出现的那个"敌基督",企图建立自己的权势,反对圣经由救世主耶稣所显示的"道成肉身"。古代教会在它的崇拜、圣事中都表达了这个神圣的宇宙观;同样的,民众遵循的古老法律也以此为依据,期望在法律的裁决中体现公义,这种公义的法律被视为宇宙赖以形成其自身的法律。在法庭上,法官力求按照神的统治秩序来思考断案。法庭通常离教堂不远,法官就像神甫和神学家那样宣告:法庭判案体现了神的统治秩序是天经地义的。人的思想只是神统治宇宙的法律和秩序的反映。这就是事物的共性的社会历史作用。中世纪的实在论(realism)都以共相(universals)作为言语和概念的依据,因为这样就使所用的言语和概念都显得牢靠,有根有据了。

奥康创造了一种新语言、新词汇、新思维。从此语言成为自由人之间的民主沟通的程式,他们对每一个词语、每一个概念的含义达成相互间一致的意见。思维不再是重复圣经和教父著作,也不必事事都以抽象的共相为依归,都必须从中引出神圣深奥的意义来。思维无非是为了正确地运用通常的概念,把个别事物作为自然世界的一个组成部分(不是圣事、圣物)表达出来。[33]共相仅仅是对多数的一种传统表达方式[34],自然界的共相乃是在相似的个体基础上构筑起来的。[35]这种唯名论是运用亚里士多德、波菲利(Porphyry)和波伊提乌的逻辑思想而发展出来的。11、12世纪的论辩学是重要的初级阶段,自13世纪初,巴黎的人文学者们又进一步发挥价值的客观性和以理性为基础的语言,奥康则把这一切都结合起来;[36]而拜占庭的逻辑学,特别是经谢里斯伍德(Shyreswood)和彼得·希斯帕尼安昔斯(Petrus Hispaniensis)整理后写出的著作,如后者所著的《逻辑学大全》(*Summulae Logicales*),则是奥康之前相距最近的先驱。

唯名论并不仅是一种新的逻辑,它还是一种深刻转变的表现。那古老的本来显得天衣无缝的宇宙秩序已经终于完全被摧毁了。我们已经回顾了这个过程的各阶段,现在或许可以通观这个转变的全局了。格列高利七世时期已经断送了古老教会的权威,他的后继者们又把国王、皇帝的神圣性质破除了。卡塔尔派、瓦尔登派与教会内的改革派都否认教皇在教会事务的决定上绝对正确。传统秩序的神圣性已经被修道僧—炼金术家们打破了,他们在改变物质的形式时完全无视物质有任何神圣性可言。最后,属灵派右翼神学家与左翼神学家的神学争论把宇宙也撕裂了。在司各特心目中,神已后退到遥远的地方;于是奥康宣称,每一个人都要讲自己的话,正如同每个城邦、社团、行业公会在结成联盟,订立合约时所作的那样,新型公民在城市的民主集会与议会中要通过选举表达自己的主张[37];同样的,在思想领域中也要敢于坚持独立特行。

奥康堪称为近代欧洲民主与"个人权利"的创始人。过去属于君王、神职人员、贵族与父亲的权柄、威信,现在已分散,落到每人自己头上。每个人成为一个"独立王国",能够独立自主地缔结合约或结成联盟。他有权在各种事情上发表自己的主张。自古以来,国王和主教只能来自名门望族,[38]在产生时,老百姓只能欢呼拥护,现在这种欢呼已被选举所取代了,选举不仅取代了国王、教皇、父亲的传统权威,连各社团组织的有势力元老们的权威也被取代了。但丁为我们描绘,人人都把皇冠和主教高冠戴到了自己头上。他可以用自己来代替统治宇宙的古老神圣秩序,因为他已经成为"新时代"的缔造者。

奥康在阿维尼翁被拘四年之后逃往意大利比萨,投靠路德维希皇帝。当时在那里的还有方济各会总会长米迦勒·齐赛纳(Michael Cesena)和著名方济各会修道僧柏迦莫的博那格拉齐亚(Bonagratia of Bergamo)。1328 年,教皇约翰二十二世发布《反对守贫谕旨》,齐赛纳提出书面抗议,奥康也在抗议上签了名,为此,他只能流亡。而先他两年,詹顿与马西里欧已经来到路德维希宫廷,寻求庇护。奥康的哲学以及他反对教皇的政治见解在皇帝的宫廷里都深受欢迎。1333 至 1349 年间,他写了一系列猛烈攻击罗马教廷的文章。[39]他谴责那些贪得无厌的神学教授,[40]不学无术,连异端与正统都分不清,只知炫耀权力的异端审判法官连同那妄自尊大的教皇,疯狂地反对皇帝和方济各会的守贫运动。[41]他的逻辑、哲学和神学,无情揭露了以往罗马教廷的种种理论都背离了基督教信仰,都是虚妄的杜撰。既然有关宇宙的知识与有关神的知识性质不同,不能相通,那么世间事物只能就

它们表现出的形式来了解。神是人难以认知的,但世间事物是人能够认知的,人能够观察研究它们。这样一来,古代传下来的,以神为万物尺度的看法,连同《圣经诗篇》的作者、柏拉图、圣维克多的休伊以及托马斯·阿奎那的教诲都被否定了。[42]

"度量"(measure)这个字曾被用来表达"存在之中的和谐"。奥康认为,度量一个物体就是把它与另一个物体相比较,度量单位小,比度量单位大更易于测度事物,"度量是认知的依据,但不是存在的依据"。[43]过去把度量作为一种法术,现在变成为人可以认知的尺度。自然并不再是一种神秘的存在或一种神奇的大能或一种必然趋势,而是存在着的万物的总和。[44]奥康所关切的是万物的各自的独特性,它们之间竟然没有重复。他认为,万物各殊,不能互相变换。他心目中的宇宙是像七巧板那样机械地构筑起来的,它的各部分都不相同,而是彼此并存杂处着。

奥康这种思想的实质是把神与人分开,把自由带入因果法则的领域。在这种思想下,没有共同的人性,而是有多少个人便有多少不同的特性。奥康进一步把人看做是灵魂与肉体联结而成的,肉体及其中的情欲都受灵魂指挥,灵魂是人的主宰,每个人都是独立的,他的行动是自由的。因此人生是一系列单独、互不相连的行动组成的。善并不是物体的一种性质,也不是社会生活的必然表现,也不是宇宙普遍的终极目标。善只是一个自由的人与外来的一种道德命令相遇时,人依据理性采取的道德行动。

这种思想必然导致道德来于自然的理论,理性的诫命成为一切人的无上道德规律,包括不相信它的人在内。所谓道德无非是合理的思想和行动,一个道德行为无非是实践理性的要求。[45]在奥康看来,政治、宗教、法律机构,教会与社会的组织结构都不是必然要有的,而是风云际会,在偶然之中形成的;而且,它们是人的意志所造成的,与神或宇宙道德秩序并没有内在的关系。奥康的这个论断是在当时欧洲人的实践经验中形成的,当时欧洲城邦之间、城邦之中、教会之中、各行业之中有各式各样的组合、联盟。奥康只是把许多章程、规定、条约、声明中包含的习惯法、特权与自由用神学语言综述出来。就这一点说,奥康是洛克的先驱,也是两项天赋人权——财产与自由——的先知。

奥康所重视的个性主义与其说是以个人为中心,还不如说是以社团、城市、行业公会等组织的自由权为中心。这些组织能自由拟订章程,选举职员。这是

他的理想，但也反映了 14 世纪欧洲政治、社会的现实需要，每一个人都在对别人争战，但在他归属的社团里，大家又有一种共同的语言和法律以及每个人都必须遵守的规章制度。在这些人间社团之上的是神，他不受人间各种规章制度的约束，完全超越于人间的善恶。毫无疑问，奥康的本意是要保护神不被卷入人世的纷争中去，以致沦为论战的工具。而由于他把神与人隔得如此之远，以致神与人成为对立的双方，仿佛神与人类是世仇，人要对神经常保持着戒备。[46] 在思想上，奥康的目标是想把纠结在一起的神、自然、世人、教会、国家区分开来；人们在地上的平安要靠皇帝的荫庇、城市的保护，这一点是很清楚的，至于人的救赎则完全不能确定，因为这要靠完全自由行事的全能的神的恩惠。在奥康的宇宙观里，基督事实上已经消失，在基督与世人之间作中介的教皇、主教、神甫们都已不再值得信任，还有一点同等重要的是，自然规律使得天上与人间不再需要任何中介。

奥康的小团体自我中心主义哲学，在欧洲中世纪后期产生多么巨大的作用，只要看罗马教廷多么急急忙忙地建立起崇奉托马斯和司各特的实在论小组织，标榜“谨遵古训”，反对主张唯名论的奥康一派就足以说明了。经过几十年，多米尼克修会把托马斯哲学作为修士必须遵守的信条，方济各会也把司各特哲学作为它的修士必须遵守的信条。1323 年，在阿维尼翁教廷与方济各会属灵派为守贫问题斗争最激烈的一年，托马斯被教廷封为圣徒。尽管如此，在整个 14 世纪里，托马斯主义是处于退潮时期，进入 15 世纪之后，在科隆地区，托马斯主义站稳了脚跟；但它要等到 16 世纪绝对君权和天主教反宗教改革运动(Counter-Reformation)取得胜利之后，才获得自己的胜利。斯各特哲学在方济各会里引起多么巨大的震撼，只要看 14 世纪英国的威克利夫和 15 世纪捷克的胡斯就足以说明了。直到 17 世纪，无论是在意大利的罗马大学，帕杜阿(Padua)大学、帕维亚(Pavia)大学或是在伊比利亚半岛上的康勃拉(Coimbra)大学、萨拉曼卡(Salamanca)大学、阿尔卡拉(Alcala)大学，只要方济各会能获得教席，总是坚持宣传方济各会独特的信仰。1328 年，异端审判法庭判处奥康的思想为异端。唯名论哲学则还继续传播，只是稍微冲淡了一些。1340 年，它征服了巴黎大学；此后，在 1350 到 1450 年的一个世纪里，以巴黎大学为基地对新兴起的德国大学作斗争。维也纳大学和爱尔福特大学几乎完全被奥康派哲学所控制。布拉格、莱比锡、科隆等地大学里，传统的托马斯派哲学仍占上风。总的说来，托马斯派、司各特派和唯

名论派在欧洲大学里同时并存，但唯名论派最活跃。1425年，由于选侯指控科隆大学强制教授实在论，大学不得不为自己辩护。到1444年，那里的唯名论派学者向托马斯和他的老师大阿尔伯特发起攻击。从那时起，直到宗教改革运动前夕，德国的主要大学如维滕贝格(Wittenberg)大学、爱尔福特(Erfurt)大学都已成为唯名论的天下了。

第十章　第一次具有全欧意义的日耳曼思潮(1270—1350)

以马德堡的迈希蒂尔德(Mechthild of Magdeburg)、爱克哈特(Eckhart,约1260至1327年)、[1]陶勒(John Tauler,约1300至1361年)和苏曳(Henvy Suso,约1295至1366年)为代表的第一个日耳曼思潮,要放到14、15世纪欧洲的环境中去,才能真正看出它的历史意义。它是心理与精神力量的一次强有力的爆发。在此之后,大众的精力已经耗尽而归于平静,这是14世纪中叶到16世纪初叶德国宗教改革运动兴起之前,德国的选侯公国得以享受安定的一个重要原因。在同一时期里,欧洲其他地区爆发了一系列民众起义,以致我们可以说:马丁·路德的新教的激烈分子和德国农民战争都是日耳曼人步威克利夫、沃特·泰勒①、胡斯②、圣女贞德和鲍格米勒·施瑞柯维奇的"福音"(Bogomil Sréckoviċ Gospel)③的后尘。在13世纪末叶,欧洲各城市里,主教、公侯、贵族、工商业的同业公会等争夺权力的斗争,震撼了整个欧洲大陆。在法国,这场斗争导致法国波维(Beauvais)、普罗旺斯(Provins)和卢昂(Rouen)等地区于1280至1281年年间的起义和巴黎在1295、

① 沃特·泰勒(Wat Tyler),1381年英国农民战争领袖。

② 胡斯(Hus),在1415年康斯坦茨基督教士会上被判异端处死,由此爆发捷克农民战争,史称"胡斯战争"。

③ 保加利亚农民起义领袖,以基督的教诲作为起义的号召。

1307年的起义。在德国乌姆(Ulm)、法兰克福、纽伦堡、迈因茨、斯特拉斯堡、巴塞尔和科隆等城市,工商业同业公会取得了胜利。从1297年到1328年间,在弗兰德斯地区,公侯、贵族与百姓之间进行了三十年战争。社会下层的百姓在这场尖锐战争中提高了自我意识和团结。1302年,他们驱逐了法国贵族,织工柯宁克(Conink)竟然战胜了在基督教世界里最强盛连教皇都不是对手的法国国王美貌的腓力,当时在低地国家兴起了一股通俗的神秘主义思潮,它的口号是"打倒富人与神甫"。1323年在伊珀尔(Ypres)地方,1328年在布鲁日(Bruges)都发生了骚乱事件。

从1338年到1375年,在根特(Ghent,现比利时境内)爆发了起义。工匠雅可布·阿特维尔德(Jocob Arteveld)领导工匠起义,建立起自己的独裁政权,虽然为时不长,却触发了全欧洲的大规模运动。1382年在卢塞比克(Roosebecque)一次战役中,两万六千名工人死去。德国也同样爆发了起义。从1346到1380年间在斯特拉斯堡(Strasbourg),1396年在科隆,此外还有雷根斯堡(Regensburg)、乌茨堡(Würzburg)、班堡(Bamberg)、艾斯(Aix)、哈尔伯城(Halberstadt)和吕贝克(Lübeck)都爆发了起义,但在残酷程度上不及西欧的那些起义。[2]在整个14世纪里,法国城市起义中,市民遭受十分惨重的损失。在巴黎,1356、1358、1379至1382年以及1413间年都爆发了革命,结果胜利的总是国王和公侯。勃艮第的公爵们把1436年到1466年间在布鲁日、根特、列日和狄南(都在今比利时境内)爆发的起义都镇压下去了。在意大利,本来就到处充斥着流动工人、失业者和流民(仅佛罗伦萨一地就有两万两千名乞丐),1376在波隆那、1339年在热那亚、1355至1370年在北部的西艾那贫苦民众都爆发了起义。在东方拜占庭帝国,于1453年最后崩溃之前,也被社会与宗教动乱所震撼。在西班牙,萨隆尼加于1342至1352年间被水手和工匠的"红色"独裁统治了十年,以制造恐怖作为统治的手段。与此同时在巴尔干半岛上,鲍格米勒派教会称为"上帝之友"或"神的子民"的团体十分活跃。鲍格米勒派传入西欧后,在意大利佛罗伦萨,在工人米歇·兰多(Michele Lando)领导下,建立起恐怖的革命权威。1358年,法国农民也在鲍格米勒派影响下起义,他们自称"雅各派";贵族后来对起义者的残酷程度丝毫不亚于民众的"上帝法庭",有两万贫民被处死。1380年,英格兰的两名神甫,约翰·巴尔(John Ball)和杰克·斯曹(Jack Straw),加上沃特·泰勒作为军事指挥,发动了英国农民起义,起义所用以号召农民的是基督教异端罗拉派的思想。起义农民一度占领伦

敦并逮捕了国王理查二世。1418 至 1437 年间，捷克胡斯派农民军也在“上帝子民”名义下，席卷中欧。在法国，贞德在法国人民中间留下一个有深远影响的思想，就是要去完成神赋予的使命。她的英国敌人无力战胜她，最后是法国的贵族与高级神职人员把她交给了入侵的英军。

“神的子民”是颇为重要的一股革命力量。他们的主张是在地上清除恶人，然后建立神的国度，这是极具号召力的一种思想。但是在 16 到 19 世纪的德国，这种思想却只在社会主流之外的再洗礼派（Anabaptist）和虔敬主义运动中间有影响。德国大众的反抗思想完全是走另一条道路，只限在灵魂、心灵、自我、自然和妇女的领域之内，即从上面来的巨大压力迫使民众的注意力从社会政治领域转到内心去了，公侯、贵族和帝国神甫的势力十分强大，以致“神的子民”对“神的国度”感到困惑。

在 12 世纪皇帝与教皇为争夺委派神职人员的权力引起的争端和权力斗争中，教皇剥夺了帝国的神圣权力。古老的加洛林王朝贵族被废黜，继起的是一批新兴贵族。在这过程中，一股反对皇帝以及教皇专权的教会的强大浪潮席卷了德国。1170 至 1230 年贵族宫廷中的诗歌便充分反映了这些变化和第一次日耳曼运动的觉醒。[3] 从当时流传的文学作品、行吟诗人所写的情歌（Minnesang）中可以看到：男主角，一个武士，其实是皇帝，致力于建立他自己的内心王国，并与统治这个内心王国的女王结为夫妇。这个故事主题来自提乌斯特西安派修道僧对《旧约·雅歌》的一种解释，认为《雅歌》中男女爱情的描述是隐喻基督徒（或基督教会）与基督的灵交。这种说法由于太世俗化，后来被取缔了。这部文学作品的力量在于它表达了当时人们沮丧、焦虑的心情。举例来说，在斯特拉斯堡一地，仅 1212 年就有八十人被判异端，在火刑柱上烧死。在此情况下，戈弗雷提出一种“言情思想”（minne-ideology），嘲笑古老帝国已不再有神圣光圈，古老教会的仪礼也成了空洞仪式，社会也沦为一个空架子，一切都成为自我欺骗，也欺骗别人。

在《言情思想》里的圣餐礼文中，信徒领受耶稣的身体和血之后成为新人，所有的新人共同建立他们的国度，它既是灵魂的又是肉体的。这些新人就成为他们自己得救的中介，因为按这一派中福格威德的瓦尔特（Walter von der Vogelweide）的说法：无论教皇或“老的”统治者们都已丧失了神圣性和施行救赎的能力。他的英雄朗吉努斯（Longinus）是一种新的基督教骑士的典范。在爱克哈特之前，埃申巴赫的沃尔夫拉姆（Wolfram von Eschenbach）极力想挽救古老的神圣世界，包括

帝国、自然世界和民族。他把12、13世纪在西欧各地区广泛流传的“圣杯王国”(Kingdom of the Holy Grail)的故事又以诗歌体裁再写一遍,刻画出真正的贵族领导下的理想社会;但他笔下的英雄武士菲若费茨(Feirefiz)是一半异教徒、一半基督徒、一半黑人、一半白人。这是三个文化圈笼罩下的世界和西方灵性改革的混合产物。有关圣杯的思想其实是把波斯的宗教象征、圣殿武士团的神秘色彩、圣灵教会的思想以及新贵族社会的模式融合在一起的混合物。这个奇特的混合物是在古代日耳曼世界对自然与圣事的信仰基础上建立起来的。但在这篇长诗中,已经显示出当时在政治和宗教领域内的腐朽和分崩离析。正如同在19和20世纪一样,诗歌往往成为神学和哲学的替代品。

从1250至1274年,欧洲没有一位皇帝,为此被称为“那段可怕的时间”,其实在13世纪中,这种情况曾多次出现。所有古老的权势,无论是世俗的或宗教的权势——皇帝、公侯与主教们——都已无法行使他们的权威,或者说他们之间互相拆台,以致大家都瘫痪着。斯特拉斯堡因被教会处罚而全城受害几十年。在德意志,路德维希皇帝与教皇约翰二十二世斗争之中,许多德国城市都受到教会的处罚,不许实行教会为信徒出生、婚姻死亡等举行的各种圣事。爱尔福特便被罚三年,苏黎世被罚十年,乌尔姆被罚十四年,法兰克福竟被罚二十八年(后来,这里成为德国宗教改革派的大本营,也是《日耳曼神学》的肇源地)。这些城市当局往往被迫命令当地的神职人员为信徒举行各种圣事,最后索性把本地神职人员置于地方当局管辖之下。在这些城市里,广大民众还形成与罗马对抗的政治力量。德国各城市还对教皇横征暴敛十分不满,如1313年在迈因茨、1330年在科隆(都是大主教所在城市)都爆发了抗议;1355年莱因区教会联合抗议,这股浪潮的顶峰是1372年科隆地区教会联名发表反教廷文告。[4]

这些城市既是教派分子的政治大本营,又是各种右翼或左翼宗教运动的活动中心。从12世纪起,卡塔尔派和瓦尔登派异端分子就已遍布莱因地区(参看宣瑙的艾克白和宾根的希尔德加德)。到13世纪时,各种虔敬主义教派如罗拉派、亚当派、鞭笞派等都组织起无数的小组。最后汇合成为反教权主义的洪流,[5]有时被形容为“一批虔诚的信徒被错误地引导到反教权主义道路上去”。[6]这至少是一部分原因,使德国神秘主义者难以摆脱“异端”的罪名,从而遭受教会官方的谴责和迫害。他们与闹独立分裂的各城市有十分密切的关系,由此引起教会官方的密切注视,使他们在教会里始终得不到合法的地位。宾根的希尔德加德及她主持的

修道院便遭到迈因茨(Mainz)城市当局的谴责。马德堡的迈希蒂尔德由于被判异端,遭受迫害而不得不于1270年流亡。和他一样,爱克哈特、陶勒和苏叟经常在迫害的威胁下生活。他们只对一小批"兄弟姊妹们"讲话,这些"兄弟姊妹们"都是反对帝国教会的抵抗运动核心成员。

这些抱有恢弘思想的神秘主义者,其思想只是一小批亲密追随者的秘密财富,结果是日耳曼心灵的第一次宏伟运动竟不得不带着精神流亡的特色。德国从来未曾兴起过激发西欧热情的那种人文主义和精神民主,主要原因在于德国的灵性改革运动始终受到修道院种种规章条例的限制。只有在小团体的弟兄姊妹们中间才能发挥影响。由于小团体的成员大多是妇女,还有贵族中经过挑选的少数人,因此影响十分有限,并且经常曲解了师傅的教诲。在统治阶级心目中,人的高贵灵魂,被比作《言情思想》中的贵妇人,与神的关系被比拟成庸俗的男女关系,这就把神秘主义思想导向异端,特别是在市民中传播时尤其如此。

这第一次出现的日耳曼运动,就思想内容和宗教经验两方面说,都指向自卡洛林王朝时期形成的帝国—教皇联盟以及其中关于权势的神学信条(尽管运动的领袖们自己未必意识到这一点)。这次心灵运动对"不神圣的帝国"抱冷淡和不信任的态度。中世纪前期把神描绘成君王,而这时候却着重"神是灵"。过去教廷所鼓吹的理性—政治秩序,现在被自然关怀着大地的观念所取代。由托马斯·阿奎那阐述的亚里士多德逻辑现在被圣灵和人心的辨证创造关系推翻了。在圣灵的温暖中,逻辑的界限被融化了。教皇、皇帝、公侯、父亲以至普世信徒组成的教会都不再有救赎的功效。神是父亲这个形象被推回到神没有形象的信仰中去,基督是替世上罪人赎罪的中介这个观念被神是灵的观念所取代。这是因为"父亲"的说法被教皇与国王弄臭了,基督作为人与神之间的中介也因神甫们自称是信徒与神之间的中介而被玷污。

灵性与自然代替了教会与政治秩序,这是新柏拉图主义传统的产物。这个改变可以说始自大阿尔伯特,又经弗赖堡的狄崔许(Dietrich of Freiberg)和莫斯堡的贝尔投(Berthold of Mosburg)把它加以发挥。[7]狄崔许于1293到1296年担任多米尼克修会德国分会会长,他历来强烈反对托马斯·阿奎那。他借助于新柏拉图主义哲学家普罗克洛斯、大阿尔伯特和阿拉伯新柏拉图主义者,构筑起一个典型的德国神学体系:一切受造之物都从神圣的唯一体之中流出来,最后又归入这神圣的唯一体。人的灵魂最深处,就形式说是神圣的(abditum mentis);人深深植根于

神之中。狄崔许在“智识的海洋中”看到神与一切受造之物。[8]他的弟子莫斯堡的贝尔投(所著《普罗克洛斯注释》一书曾影响库萨的尼古拉很深)以及斯特拉斯堡的尼古拉(Nicholas of Strasbourg)成为他与爱克哈特大师(卒于1327年)之间的联结纽带。[9]

按拉丁文献的描绘,爱克哈特师承了在他之前,从柏拉图到亚里士多德、普洛蒂诺、普罗克洛斯以及普罗克洛斯的门徒戴奥尼修、埃里金纳、阿拉伯和犹太新柏拉图主义者、奥古斯丁、大阿尔伯特、波拿文都拉、托马斯·阿奎那和司各特等人的思想。爱克哈特曾受业于托马斯·阿奎那门下,并在托马斯与司各特的论战中支持托马斯,但他却深受与多米尼克修会对峙的方济各修会思想影响。他的托马斯理论也是一种奇特的创造,其中既没有当时意大利城邦的政治人文主义和社会背景对思想信仰的附加要求,又没有教皇权威导致的内心自我要求。于是,托马斯主义在新柏拉图主义泛神一元论之中被融化了。爱克哈特专注于托马斯著述中新柏拉图主义影响最深的部分,这就无怪他达到这样的结论:神是纯粹的存在。

爱克哈特在为老师托马斯辩护时要面对司各特对宇宙的刻板划分,还要批驳司各特的灵性主义思想,否认作为物质形式的圣事仪礼中具有超自然的能力。这就使爱克哈特不得不探讨神与人的关系,以及教会圣事的意义与作用。司各特认为,神的意志直接作用于每一个人身上,不需要非经过圣事不可。[10]因此,圣事只是一个外在的表记。神可以预定任何一个灵魂直接得救,不需经过基督道成肉身,也不需经过教会或圣事。[11]基督与神既是一体,他进入人类历史只是纯粹灵性意义的进入,是神对宇宙预定旨意的一个象征而已。[12]爱克哈特基本上是一个折中主义者,他既吸收司各特的思想,又吸收托马斯的思想,用以支持他对上帝与灵魂的见解。这是奥古斯丁思想的主题,也是爱克哈特思想的主题,但两人之间显著不同:奥古斯丁处于罗马帝国的政治人本主义环境之中,而他自己的生活则是在神之城——教会——之中;爱克哈特则是对罗马世俗社会的精神抵抗运动——斯多葛主义、奥利金和地中海东部希腊精神世界——的产物。

爱克哈特认为灵魂像一束“火花”。这个见解可以追溯到斯多葛派哲学关于火的本质的理论,塞内加曾把这理论用来比喻人的良心,奥利金把塞内加的比喻基督教化;普罗克洛斯则把它精致化,专指灵魂的核心。戴奥尼修和莫贝克的威廉(普罗克洛斯著作的译者)把它引进经院哲学,作为人的意识的基础,这是经院哲学中原来没有的。[13]托马斯把它纳入西方人本主义之中,成为人性中不可摧毁

的基础。它由神手创造，因此即使人入了地狱，人性的核心也不会毁灭。爱克哈特则把这理论加以改造，使人性的这个核心成为神秘的、独立自在的存在。这个由神创造的灵魂——自我，甚至包容了神和世界。这种心灵帝国的思想在爱克哈特的日耳曼式讲章中发展出来。

用德文来表达经院哲学的术语具有革命的意义，它预示着第二次日耳曼思潮（从黑格尔到尼采）植基于先前的不可知主义和世俗化的新教思想的做法。西方政治人文学的思想体系成就都奠基于明晰的范畴、概念和静态的比较分析。爱克哈特所使用的语言——此后就成为日耳曼的思想语言——完全不理睬城邦、国度（无论是神的国度或人的国度）、教会、帝国，以至美丑、善恶、是非等。无论神或人是自身的作为与独立自由都不可或缺的相对概念。“新的语言的背景是灵魂在用尽全力寻求神。”[14]它使用的词汇像“流向”、“注入”、“合一”、“改变”、“塑造”、“发动”、“激起”以及“像神一样”、“消灭”等难以捉摸的、预言式的语言。人与神不再是隔绝的。爱克哈特接受传统的观念：“神住在人心里”，这是他的思想基础。同时，人的灵魂也需有一个居处，爱克哈特把这称为“火花”、“灵”、“光”、“火”、“火炬”、“本质”、“权势”、“堡垒”、“更高的部分”、“灵魂的丈夫”或《圣经》中的《会幕》等，有了一大串这样的词。[15]从这神圣的深处，灵魂自有的理性升起来，“超越圣父、圣子、圣灵的不同，并进入还未分成三位的独一之神之深处，其中一切静寂，像沙漠那样，还未曾有丝毫的搅动。”[16]

于是，经院哲学对“三位一体”的繁琐界说被一扫而空，剩下的只是神与灵魂之间的关系。[17]爱克哈特把人世与神圣的超越的界限抹掉了，把一千年来东方基督徒与西方基督徒之间隔断的墙拆除了。历来基督徒绞尽脑汁，想说明独一的神怎样又有三位，现在这个问题也一劳永逸地一笔勾销了。爱克哈特的三位一体只不过是神的自我认识，那还未分成三位的最初的神（甚至连名字都没有）在至高之处永恒地沉睡着。[18]神既不是抽象的灵又不是有位格的人，也没有形象。爱克哈特与戴奥尼修一样，拒不接受罗马教会对神的种种描绘。“神在给予时无法度量，灵魂从神领受时也无法度量。”[19]在他对各种事物的观念中，在最中心的地方，政治的、理性的和宗教的追求是一体。就政治来说，无论帝国或传统教会都不是神的国度，唯有信徒的灵魂才是神的国度。[20]“那唯一的，受生而非受造的圣子与灵魂并无区别。”[21]就本质来说，灵魂与圣子一样，参与元始之初神的创造活动。就人的理性能懂得的来说，神与人的灵魂都如同光一样。人的高贵的智性能开辟道

路，进入神的最深处，完全浸润在圣父之中。人之蒙福就在于他有智性。[22]

在这种对智性的推崇之中，人们可以听到托马斯的回音，特别是爱克哈特强调神与人之间的友谊这一点。[23]自古以来的友情[24]使爱克哈特用全部身心去关怀灵魂，这成为他最高尚感人之处。经常被神甫放在脑后的聋哑人，爱克哈特却真诚关心。莱因地区的主教显贵们并不把老百姓的疾苦放在心上，只是假惺惺地请希尔德加德向穷人传教。自那时以后，情况毫无改善。爱克哈特和他的灵性后嗣马丁·路德一样，[25]他告诉大家，神已临近，神与人的友情就是亲嗣关系，把灵魂与神结合在一起；[26]教会主持的圣事和其他成就救赎的辅助事工都应追求，但教会并不是最高权威。在圣事之上，在神恩之上，人的灵魂能完全浸在无限的神之中，那似乎一无所有，却是无所不有，那就是万有。爱克哈特向贫苦无靠的人们，向女修士，向热诚的信徒伸出手来。其中许多人只因没有钱而被教会拒之门外，连领圣事的机会都被剥夺了。还有些由于被判异端分子而被逐出教会；另一些人因为所住城市被教会处罚年代太久，以致那里的教会已名存实亡。还有时由于皇帝与教皇争权，互相诋毁甚至战争，或因主教之间吵架，使信徒无所适从。

爱克哈特认为那些外国势力，是用成套的理论说教来统治德国，奴役德国人的灵魂。他便以自己没有系统的思想去反对那些有系统的思想。他的思想竟产生如此巨大的吸引力，说明德国人在精神上多么需要他的那些思想。旧秩序的每一个代表都失败了，没有一个人能讲出老百姓想听的话。甚至克莱沃的伯纳(爱克哈特曾从他身上获益很多)去科隆，也不能赢得民心。[27]只有爱克哈特说出了老百姓的心声。在他力图解决托马斯思想与司各特体系的矛盾时，他进入了大众的灵魂深处，成为大众呼声的代表。他塑造了德国思想及其带神秘色彩的辩证逻辑的语言。自此之后，在德国思想体系中，精神高于上帝，元始的神高于三位一体中的圣父。所有作为人与神之间中介的神职人员、政治社会，甚至基督本人都退后了。在人的灵魂里，神创造了整个世界。日耳曼人的灵魂既是教皇神甫，又是国王、公侯。若在德国以西的国家，唯独王侯及其子嗣和神的选民才有权利这样想，一般老百姓连思想的权利都没有的。在王侯眼中，宇宙不是理性统治的国度，而是靠权势力量称雄的王国。爱克哈特却宣告：世界是神昔在、今在、永在的国度。在王侯眼中，百姓和万物都是草芥，而爱克哈特却说：不然，灵魂——自我甚至能进入神的最深处。[28]

西方罗马一基督教世界的哲学是二元论(自然与心灵；道——逻各斯——与

自然；个体与概念等)，爱克哈特却以古代世界的一元论取代了二元论。在他的新思想体系中，灵魂的地位最尊贵。它与统治万有的神一同遨游。下一步是爱克哈特的弟子星巷的约翰(Johannes of Star Alley)。他提出一个问题：灵魂的话语是否与神的话语有同样的能力？事实上，德国的每一个重要哲学体系都宣告它的话语具有无上威力。爱克哈特在德国思想的心脏里树立起神圣的三位一体。从神圣罗马帝国的查理曼大帝到腓特烈二世，在他们的诏书敕令中都吁请三位一体的神作证，以神作为他们的庇护。圣三位一体在人里面，以灵魂的根基作为居所，发挥其崇高的作用，也同时是无穷的游戏。[29]每一个善良的人都有内在的天国，作为神的居所。[30]神在天上地下拥有一切权势，而人与神不同之处只在于人常常行为卑劣。[31]

爱克哈特的学生约翰·陶勒为替老师辩护，甚至自己甘受迫害。他在女修道院以及一批"神的子民"的小团体里担任灵性导师，把爱克哈特的崇尚智性又与神秘经验结合的哲学转化为一种解释神、世界和人生的理论，这成为此后欧洲寂静主义(quietism)①和情感主义(sentimentalism)②的基础。不论在什么地方，只要人们感到本来牧养人们心灵的教会停滞、蜕化，要想使它重新振兴，否则就把它放弃，这时陶勒的精神便出现了。卢梭和康德都得益于陶勒的思想不浅。在德国，对那些在悄悄建立自己"秘密王国"的人们，陶勒便成为这个"秘密王国"中的皇帝。[32]表面看来，他的思想似乎不如爱克哈特的思想那样激烈，这只是因为他处于地下受迫害的状态。[33]从他的每篇讲道里都可以感到他与他的听众承受着多么巨大的压力。听听他教诲信徒的话：无论是被鄙视、受到公开谴责、遭迫害，甚至被杀，都当知足，要把自己完全交托给神。这种政治迫害的环境是寂静主义的温床，寂静主义其实是一种悄然而又坚决的抵抗。它产生一种尼科代米主义，用委婉谨慎的方式提出各种微妙难以回答的问题，但它在那些处于正统边缘而不肯屈从官方意见的人中间首次提出了人的权利这个问题。[34]陶勒并不否认政府或教会的权威，他说："尽管教皇、主教们像豺狼一样围绕着我，我还是忍受着。"[35]显然，他从虔敬主义出发，把世界委弃给豺狼们去遍地横行；但他的确指斥教皇主教们已经堕落，没有任何神圣的地方，已经丧失了拯救世人的能力，而且他们对权势、财富、

① 17世纪欧洲一种神秘主义宗教思想运动。

② 有时也可译作感伤主义。

荣誉的贪欲使他们注定死亡。[36]

既然每一个虔敬的献身上帝的灵魂都能靠神恩，变得像神那样，他就能在内心建立起自己的教会和王国。[37]教会经过圣事仪式建立神职人员制度。但还有一种属灵的神职制度。[38]在基督教国家里，[39]每一个虔敬的灵魂，不分男女，都有资格成为神职人员。真正的教会是在"有基督安息其中的人的灵魂深处"。[40]任何人都不难看出：罗马已经成为虚浮的同义词。[41]1357 年 9 月 26 日，在科隆大教堂落成奉献仪式上，陶勒的讲道就是论述建立在人内心深处的教会，至于外表的圣洁、圣徒及其遗物的号召力都是徒然。那三位圣王，一万一千童贞女、壮丽的大教堂、其钟楼的金饰尖顶都没有救赎的能力。"并不是教堂使人变得神圣，而是虔诚的信徒使教堂变得神圣。"[42]

既然内在的人是真正的教会，当时教廷盛行的出卖圣职更具有不同的意义了。在枢机主教洪贝尔和教皇格列高利七世的眼中，这是教会需要革新的理由，而自陶勒之后，这是属灵的信徒必定反对教会的理由。在陶勒看来，一个神甫如果出于自私的目的去行善，或在行善时指望报酬，他就是出卖神职。[43]陶勒和他的弟子们都被教会革除教籍①，罪名是他们宣传无论善行或教堂圣事或刻板灵修都没有真正的意义；修道院也不是得到救恩的道路；那种矫揉造作、追求形式的灵修，把认真追求灵性的信徒领入歧途，使他们只知追求满足自我；[44]大多数修道会里的修士们，就像耶稣之前的犹太人，只知遵守诫命规条，举行仪式，行善事，这是假圣洁。[45]由此开始了对修道院的猛烈攻击，[46]到伊拉斯谟就直截了当地说："修道并不等于虔诚。"(Monachatus non est pietas.)从中世纪后期到 19 世纪，欧洲思想界始终关注的一个题目就是对修道院的攻击：方济各属灵派、人文主义者都谴责修道院的腐化。各种宗教会议、修道会组织、教皇通谕以至帝国和皇家诏书，要求改革修道会的文件不下数百件，但大众和知识界对修道院的幻灭感，依然存在。陶勒问道：这些外表的东西究竟有什么好处？它们能帮助我们内心成为新人吗？我们心版上已经有了"新约"吗？② 陶勒批评"旧约"是世人"难以担当的重负"，而犯罪的结果就只能死亡，神这样定世人的罪，未免太残酷了。

陶勒尽管思想激进，他并不是不知道神秘主义所蕴含的陷阱问题。他预见到，许多人会被引诱在灵性生活中想"抄近路"。陶勒的忧虑在 15 到 19 世纪欧洲

---

① 在中世纪欧洲，任何守法信徒都不得收留被革除教籍的人。

② 参阅《旧约·耶利米书》33 章 31—33 节，《新约·罗马人书》8 章 1—2 节。

宗教生活衰颓中的证明并非过虑。他清楚看到,有些人会利用他的见解,把自己的欲望说成是神在自己身上发动的,或把个人的见解说成是神的亮光。[47]还有一些情况更难办,有的人可能确实从神得到启示或恩赐,有的人可能在宗教上有特殊的禀赋,或特别努力从事灵修。但陶勒指出:他们并未抛弃掉"自我"。在他们内心深处,还紧紧抱住"自我中心"。[48]还有的人以为凭他们在宗教生活中的阅历,他们已经在内心有了神的国[49](参阅《新约·路迦福音》17 章 21 节).这种人被"灵性的甜蜜"引到邪路上去了。他们在舍弃自我的路上只走了一半,却宣称已得到了神,事实上他们只是刚刚看到自己在地上的本性。[50]他们在灵性修养上的前进,结果反而导致他们被禁锢在"爱自己"之中。[51]陶勒深深懂得,爱克哈特的讲道,在许多人心中会带来危险的影响[52],那些人从爱克哈特的讲道中会误以为找到一条近路,不用费力就可以得到神的智慧和真理。

陶勒对中世纪后期的欧洲世界看得一清二楚。他看到人们一面寻求神,一面却在追求财富和个人福祉。他不可能懂得,他所看到的是一个新时代诞生前的阵痛。他看到的是从高到低的社会各阶级都在贪婪地追求权力与物质利益,还不放松精神的权力与统治。他的回答是:人必须放弃这一切——"把它们都交付给神"。在放弃这一切之后,人应当转向神,不计较天堂、地狱或魔鬼,不让任何欢乐或痛苦、任何"他心目中的神"[53]把他拖回到过去。这样才能进入新时代,这个心灵不断斗争的过程就是新时代的特征!陶勒的这个看法有一种末世论色彩。他眼中的世界和四分五裂的教会已经到了要招惹神的愤怒,予以毁灭的地步;但陶勒还是看到了希望,那就是人们比耶稣的时代里门徒对耶稣的认识终究已经清楚得多了。[54]神呼召他的朋友和弟兄,为世人的缘故,神给出他自己的全部,不仅限于此时此地,而是永恒的作为:"这岂不是一件神奇的事,使人生得到了欢愉和祝福?我们能在神里面,而神在我们里面,无论现在或将来,在永恒之中,都给人说不出的福分。"[55]

这种新的宗教情绪是"神的朋友"在神里面联结一体,每天得到圣灵的亮光,由此去追求头脑和心灵发展才能经验到,每天都成为圣灵降临节。[56]这是圣灵降临之后的世界的开始。复活节的喜乐变成信徒每天生活力量的来源。在阿瑟王(King Arthur,传说中的 6 世纪英格兰国王)宫廷的诗篇中曾经预示了一个灿烂辉煌的世界。[57]现在,"神的子民"在圣灵的欢乐之中,从教会礼文的束缚下释放出来。可以真实地说,这是西方世界人民大众的新纪元,它的标记就是带有一种革

命的倾向。陶勒发动的心灵革命并没有带来任何政治变革,陶勒也并未期望这一点。[58]除政治王国、教会王国之外,现在有了一个"第三王国",这是在人们心里的"秘密王国",而人的灵魂就返照着圣三位一体。[59]这个内心王国如果也涉及政治的话,那就是为基督教王国的需要而祈祷。[60]从古代起,柏拉图、亚里士多德、普罗克洛斯,[61]直到大阿尔伯特、狄崔许和爱克哈特,所有的大师都认为世界的盛衰荣枯全在于人的内心、人的心灵状况如何。属灵的人在读《圣经》时,靠圣灵的光照,能听到神的话语。如想得到这种智慧,只有向神的爱完全投降。[62]这种爱充斥于当时许多小教派的纺织工人、工匠中间,成为这些小团体的维系力量(欧洲的工场源起于新崇拜聚会、穷人收容所、风化教养所、加尔文派的工场等)。陶勒的生平与工作是为正在兴起的小资产阶级的世界做准备,因为他对这部分人的生活和心理再熟悉不过。

亨利·苏叟的特点是他的社会热情。他认为每一个有灵性的人应当舍弃自己所有,以供应邻居的需要。[63]他与基督教初期教父的原始共产思想(参阅《新约·使徒行传》2 章 44 至 45 节)有某些相通之处,他还主张人们只取自己生活所必需的供应。到他这里,传统的神秘主义洪流变成感情主义、个人主义、独立自在主义的灰色泥流。在其中,小修道院、小组织、忧郁倾向开始发展。参加者渴望得到神秘经验,与神灵交、见异象、达到恍惚忘我的狂喜状态。于是陶勒曾经担心的灵性蜕化症状像癌症那样开始侵入这个运动。[64]女神秘主义修士的传记,由她们的修院姊妹们写出传播,其中有的把灵性经验曲解为肉体欲念的经验,如艾尔斯白·施塔格尔(Elsbet Stagel)所写的《苔丝修女传》(*Lives of the Sisters of Töss*)就是一例。此后的虔敬主义历史,反映出妇女成为其中的主角,直到 19 世纪这股潮流注入浪漫主义为止。

神秘主义这个日耳曼思潮运动,尽管深入到民众中间,而它与官方统治阶级始终格格不入。因此在政治、社会公共生活中,双方始终无法合作。[65]即使是巴伐利亚的路德维希皇帝,被意大利人尊崇为"救星""和平之君",[66]在德国却从未享有真正的支持。他的宫廷里汇集了方济各会属灵派、律师和人文主义者。这些人士援引奥托一世来证明皇帝高于教皇,把教皇约翰二十二世革职是合理的;他们还把古日耳曼帝国的典制复活,以支持皇帝管理教会。在神秘主义这股日耳曼思潮运动和政治事务之间,本来是有接触点的,但未曾予以认真对待。当意大利教会的异端教派——鞭笞派于 1260、1349 年两度流传于德国时,曾使社会出现爆炸

性局势，当时德国神秘主义者对鞭笞派是抵制的，陶勒和苏叟为自己的主张被曲解而辩护，说他们主张的是内心的更新、得救，而不是针对当时整个社会或全民族。这样，日耳曼思潮运动无异首次向公众表明：他们无意在政治社会活动，而把宗教或政治的革新委之于公侯和他们管辖下的教会。由是，宗教改革运动和反宗教改革运动的舞台仿佛已经预先确定了。公侯要承担更新世界的任务，他们也要建立自己的宗教主权领域，成为圣灵的代表。这是唯一的道路，由第一次日耳曼思潮运动拒绝把政治社会领域作为圣灵的活动目标，这一点便已经确定了。

第十一章　救世的新时期(15世纪)

1380年后爆发出来的各国人民大众的宗教热情对欧洲人的灵性追求是一大打击,而且此后一直未曾恢复元气。由威克利夫、胡斯、贞德触发的运动,其震波一直延续到16世纪德国宗教改革运动之后许久。马丁·路德的《九十五条论纲》为整个16世纪带来巨大的创痛,在很大程度上是由这些运动带来。与此同时,罗马教廷和神圣罗马帝国皇帝发起的大公会议运动并未能改革教会,而1453年拜占庭帝国首都君士坦丁堡被奥斯曼帝国军队攻陷,宣告拜占庭帝国的灭亡,这就根本改变了欧洲的政治宗教环境。14世纪末叶到15世纪中叶发生的一系列事件使欧洲的统治者们强烈感到,必须坚决粉碎那些反对社会现行制度的对手。"来自民众的救恩"吓坏了皇帝、公侯和主教们。当欧洲基督教国家心神不定地注视着土耳其军队不断扩展时,罗马教廷正焦急地面临着巴塞尔宗教会议①的不利形势。在社会基层的"小人物"们,"虔诚的灵魂"都感到期望幻灭。"大人物"既然如此坚决反对改革,他们只好自谋出路,发展为"现代崇拜运动"(devotio moderna)②。这个运动包含许多不同的成分,有些互相合作,有些互相冲突;这些力量使

① 巴塞尔宗教会议(Council of Basle),1431至1449年在瑞士与德国接壤的巴塞尔举行,谋求解决胡斯战争、恢复基督教内部团结进而改革教会,但此次宗教会议使欧洲各国君主控制的本国教会与教皇的争权战争更加尖锐化。

② 约1380年由荷兰公教徒格罗特发起。

现代世界中战争更加尖锐，一方面是政治和宗教上的绝对主义化，另一方面是因之而来的狂热的秘密反抗运动。正是这种时代的危机孕育出不惜以暴力强求一致的政府官员；在他们看来，紧急法是救命仙草，由于行使日久，紧急状态就变成了正常状态。

威克利夫和胡斯首先向欧洲表明：民众寻求拯救的运动怎样与大学结合起来。牛津的自由氛围支持了威克利夫的活动，因那里不是主教驻在地。自 1214 年后，牛津归林肯教区主教管辖，相距有一百二十英里。牛津大学原是英法联合创立的，大学校长被授予各项特权，而且权力日增[1]。1274 年，继两国长期冲突之后，法国不再支持牛津大学，只剩英国独力维持牛津城及其中的大学。13 世纪，托钵僧团和大学当局为争夺对大学的控制而长期战争。当时林肯教区主教兼牛津大学校长罗伯特·格罗斯泰斯特(Robert Grosseteste，1175—1253)，对方济各修会也持同情态度，他维护大学自由探讨学问的权利，使牛津大学成为方济各派人文主义学者的一个中心。它的辉煌的代表性人物有罗杰·培根、邓·司各特和奥康的威廉。他们的老师约翰·裴克汉姆、迈尔的威廉(William de la Mare)和马斯顿的罗杰(Roger of Marston)就反对托马斯·阿奎那的理论，无怪乎培养了这些出色的弟子。

牛津是泰晤士河流经的一个商业城市，这个城市的活跃气氛，不可能不影响大学的教授们。牛津与三个文化圈笼罩的地中海世界、西班牙都有密切来往。1260 年，牛津大学校长还被授权管辖很大的一个犹太居民区。培根、司各特和奥康正由于与地中海世界的知识分子相接触才形成他们广阔的视野。1260 年前后，贝利欧的约翰(John de Balliol)为赎罪而斥资在牛津大学创办贝利欧学院，培养贫寒人家的子弟(在 1358 年，威克利夫就是在其中获得硕士学位的)。1260 至 1274 年间，英格兰原掌玺大臣默顿的华尔特(Walter de Merton)在牛津大学里创办默顿学院，录取二十名贫寒学生和一些神甫，一度成为牛津大学里最重要的学院。1379 年，得到巨额资助，新学院(New College)得以成立。牛津大学初期创立的这批学院既教育贵族子弟，又教育贫寒子弟。[2]在大学里人文学科教授地位最高，成为大学的主宰。在这种情欲下，只要有一位像布拉班的西格尔(出身于今比利时的人文主义学者)这样的学者，就能造成一种革命性的形势。

当教会谴责威克利夫时，英国贵族(他们自己就把子弟送到传播新思想的牛津去就读)和大学当局都保护威克利夫。在他们的保护下，威克利夫放心大胆地

攻击罗马教皇的贪婪，鼓吹一种真纯的福音。他也像卡塔尔派、瓦尔登派一样，否认教会圣事的功效以及教皇和教会的权威。威克利夫可以说是当初教皇格列高利七世发动的改革教会运动中的左翼。格列高利七世曾宣布：一切贿买神职的人员，所行圣事都属无效。威克利夫只比格列高利七世向前迈了一步，指斥所有罗马神职人员都是贿买来的职务，玷污了神灵、教皇的权势不是来自基督，而是来自恺撒这个俗世的皇帝。1381年英国农民起义时就以威克利夫的主张为号召。1382年，尼克拉·赫里弗(Nicholas Hereford)还在牛津大学为威克利夫公开辩护。直到1411年，教皇、大主教与英国国王结成联盟，对牛津施加压力，这时牛津才不得不表示屈服。但是七十年后，它又再次兴起，成为人文主义者宗教改革运动的旗手，团结了伊拉斯谟、威廉·拉蒂默(William Latimer)、莫尔(More)、格罗辛(Grocyn)、科莱特(Colet)①等人。与此同时，被教会判为异端的罗拉派则继续秘密传播威克利夫的主张。

从14世纪直到20世纪初，汤姆斯·加里克·玛萨里克②，捷克斯拉伐克建国后第一任总统的时候，西斯拉夫人遭到的困境始终未变。在欧洲，从波兰的波罗的海沿岸到巴尔干的外西尔凡尼亚山脉之间，沿斯拉夫人与马扎尔(匈牙利及中欧邻近地区)人居住区之间的边境上，那些争取政治与宗教独立的力量一向要寻求西方不屈从国教的教派给予支持，以对抗奥地利天主教会和俄罗斯东正教会的压力，波兰和匈牙利贵族后来援引加尔文为同道，在此之前，波希米亚的胡斯、布拉格的耶罗米已经把威克利夫作为他们的先驱了。14世纪时，有一批波希米亚学生在牛津就读，把威克利夫的思想带回波希米亚，并广泛传播。[3]当时捷克皇帝查理四世既是捷克人，又有法国和德国血统。他创立了布拉格大学，并把布拉格发展成一个堪与西方的罗马、东方的基辅相媲美的金色城市。其中的圣维多大教堂、赫拉德恰尼(Hradčany)和卡尔许坦(Karlstein)圣堂从德国、法国、意大利和匈牙利吸引了许多艺术家和人文主义学者。艺术家们参加布拉格画家公会，学者们参加大学里四国社团的活动，并出入皇帝宫廷。查理四世通德语、拉丁语、法语、意大利语，但他宁愿说捷克语。布拉格大学的学者、教授们从欧洲各种思潮中选出本国最需要的民族主义和宗教自由两种思潮加以宣传。他们还把这两种思潮

---

① 科莱特(John Colet，约1467—1519)，伦敦圣保罗大教堂主任神甫。

② 汤姆斯·加里克·玛萨里克(Thomas Garrique Masaryk，1850—1937)，捷克哲学家。



结合起来，形成第一次捷克思想运动，它与第一次日耳曼思想运动的出发点虽然相近，其发展道路却截然不同。重要的是这两国都通过各自的第一次思想运动，而开始具有自我意识。

胡斯并不仅仅是“威克利夫学说被波希米亚大学环境予以冲淡后的一个代表”[4]。他出身于贫农家庭，在他性格中既有胸怀大志的一面，又有胆怯的一面。当时布拉格城正是激动人心、充满生气的时候，德国教授多半倾向于唯名论。他们与捷克教会高层神职人员以及国外知识界都有密切的交往。捷克大众所希望的是通过教会改革和国民教育，使神职人员和人民大众的社会道德水平都得以提高。著名的捷克思想家扬·米利奇(Jan Milič，死于1374年)公开反对德国教会里出卖神职和高层神甫的道德腐化。另一位雅诺夫的梅铁奇(Matej of Janov，死于1394年)，曾在巴黎获得博士学位，他反对教会尊崇圣徒遗物的传统，宣称：“有《圣经》就已经足够了。”另一位斯帖尼的汤姆斯(Thomas of Stitny，死于1401年)不用拉丁语而用捷克语讨论神学问题。这些人已经奠定了基础，为1401年布拉格的耶罗米将威克利夫的著述翻译介绍到波希米亚来。耶罗米自己就曾留学英国，后来遍游巴勒斯坦、巴黎、海德堡、科隆，并东到波兰、立陶宛。在那里他结识了俄罗斯东正教人士，为他后来的宗教民族泛斯拉夫主义做思想准备。在所到之处，耶罗米都是“新学问”的代表，也为此遭到大学教授、主教、国王、教皇的强烈反对。他成为第一个享有国际声誉的捷克人文主义学者。

约翰·胡斯以人文学科硕士，于1400年被按立为神甫。1402年胡斯在布拉格伯利恒教堂做第一次讲道。伯利恒教堂是一个小教堂，但它从1391年建成以后，就是宣扬宗教改革和民族精神的中心。查理四世宫廷中人文主义的高谈阔论掩盖了人民大众对民族命运的忧虑。胡斯看透了宫廷的虚浮，并被人民大众的热情深深触动。在他心里有奥古斯丁、安布罗斯、大格列高利、约翰·克利索斯屯①、安瑟姆和威克利夫的思想传统，这些大师赋予他雄辩的口才，热情地说出了年轻一代捷克人，无论贵族、神职人员或普通百姓心底的话：神职阶层先改革才能推动人民大众的转变；神圣罗马帝国属下的德国主教们的权势与腐化已使捷克大众无法忍受，应当摧毁。胡斯诉诸捷克人民的讲章推动了大众的运动，这反过来，又进

① 约翰·克利索斯屯(John Chrysostom，约347—407)，于398年任君士坦丁堡大主教，著述《圣经》注释，以擅长讲道著名，有“金口圣徒”之称，为希腊教父之一。

一步推动了胡斯。1405年后，胡斯不再用拉丁文而改用捷克文写作，他为弥撒礼撰写了捷克文颂诗。大约1406年，他又开始了另一项有深远意义的巨大工作，即修订捷克语文的拼音方法。他还写了大量小册子和书信（特别是受迫害流亡期间），号召下层神职人员和人民大众精神觉醒过来。这些文字甚至对捷克语文的发展都有重要贡献。

欧洲各民族自己的语言发展过程，都是在宗教上对罗马教皇自命为“父亲”并极力推行拉丁文进行反抗的结果。捷克语文便是一个实例。但丁使用的意大利语文，是经圣方济、方济各会属灵派以及他们主张的文化理想发展的结果。威克利夫和乔叟使文学上的英语成为英格兰的民族语言。路德使用的德语是第一次日耳曼思想运动所使用的语言。1792年，法国在革命浪潮中，连将军们都觉得要恢复使用贞德的语言，因为法语具有明确、简单、直截了当的特点，不像拉丁文咬文嚼字，十分笨重。欧洲的民间文学在基本上是反罗马教会的。教会的神甫和拉丁文学者们都反对这些民间文学，因为其中传播另一种世俗生活方式，与宗教生活相悖离。这些用民间语言创作的文学作品同时也是一种通俗讲道、宣扬普通信徒的世俗生活方式。这种民间语言的世俗性，根本说来是13、14世纪不从国教主义的产物，因此它并不是在与宗教绝缘的真空中产生的。后来西班牙天主教会的异端审判法庭连使用通俗语言写作的宗教读物都加以取缔，显然是看出民族语言与反罗马教廷之间的关系。

1378到1417年之间，历来以内部统一为重要原则的罗马教会分裂成两部分，出现两个教皇，本笃十三世和格列高利十二世，主教们不得不选择站在哪一边。在这情况下，胡斯也被迫要采取日益趋于极端的立场。布拉格大主教、捷克的高层神职人员、德国主教们和大学教授们都支持格列高利十二世。而捷克贵族、捷克教授则对两个教皇都不承认。在此情况下，胡斯不再能得到布拉格大主教的保护，是意料之中的。1409年，胡斯与捷克大众，捷克教授和贵族站在一起，支持捷克国王温斯劳四世。就在这一时期，胡斯在讲道中发挥了他关于国家与教会的理论。他说：“教会是选民的大学，也被称为基督的奥秘身体（请参照下面贞德所吁求的天上的教会）……我们的圣母教会包括三部分：信徒大众、世上的君主和神职人员。”[5]在他看来，信徒大众是推动改革的力量，尽管教会内部分裂，但信徒大众并未分裂；教会内尽管腐化，信徒大众是圣洁的。他拒绝承认教皇的权威，并援引克利索斯屯的话说：“争夺教皇宝座的那些人还不是为了觊觎那些圣物、圣器！?”

在被革除教籍之后，他虽不能再到教堂讲道，却继续在田野、森林中对信徒大众传讲他的“福音”。罗马教廷下令把布拉格的伯利恒教堂夷为平地，但布拉格的居民把伯利恒教堂保护下来，称它是国家再生的摇篮。1413年，胡斯再次到伯利恒教堂讲道。他说：“我甘愿为所宣讲的福音付出我的生命。”这竟成为他上绞刑架前的最后一次正式讲道，这些话与公教会历史上无数教派信徒视死如归的见证交相辉映，流芳万世。

这些为民族牺牲的圣徒们，用欢乐、坚定的民族语言说出自己的信念，正好表明民族语言把人民大众内心深处的思想感情释放了出来。人民大众的深切要求已经压抑不住，不惜以鲜血和生命去争取。他们的英勇牺牲事迹在民间文学、歌曲、祷文中被纪念，被歌颂。最后，通过神学家和哲学家的思考，出现了一种新的个人主义。它拒绝接受拉丁修辞学所代表的那个旧宇宙，在其中思想语言不能用以表达个人的思绪感情，只能作为传统的应声虫，而形式上却十分讲求修饰文雅。应当说，五百年后的克尔恺郭尔和尼采的存在主义哲学思想正是当年那种新兴个人主义在当代的再现。值得一提的是，他们两人的父母都是宗教上的虔敬主义者。民族的民间文学，经过五百年发展，包括对民族英雄的讴歌、怀念，从中提炼出一种语言，为克尔恺郭尔和尼采所继承了。

15世纪最初十年里，胡斯派对法国也有巨大的影响。我们知道，贞德经常想到胡斯派，[6]她甚至希望以她的努力使波希米亚重享和平。而审判贞德的法官和她的敌人们却清楚看到，胡斯派与贞德的法国追随者都属于同一个在下层民众中兴起的危险运动。贞德和胡斯都被他们的本国人民歌颂为救星。胡斯派军队的战斗号召是“在波希米亚实现神的国”。他们要想在末日审判之前，从地上除尽一切邪恶和不洁的人。捷克民众深信，在旧世界的瓦解过程中，神的救赎会立即到来。贫苦大众的需要和苦难加深了他们对得救的期望，而且深信他们是神所召选的圣洁子民。

对贞德领导下的起义农民来说，方济各修会运动与胡斯派运动都给予他们重要的影响。从某种意义说，圣方济可以被看做第一个代表民族的圣徒。贞德的母语就是圣方济使用的语言。[7]贞德率领农民作战时，把他们的牲畜、财物寄存在布勒蒙(Bourlemont)一位女贵族的城堡里，这位女贵族和圣方济的母亲是远房亲戚。她还拥有圣树和圣井。贞德正是在那里梦中蒙召作神圣女侍的。这位布勒蒙女贵族的丈夫出身于一位著名的十字军武士家族。十字军到远方去征战，贞德则在

英军侵略下拯救自己的乡亲。圣方济和贞德之间有不少相似之处。民间传说对这两位圣徒的称颂也十分相似。[8]圣方济和圣女贞德都依靠神拯救他的子民这个古老观念的巨大力量和基督教特有的应神召选、献上己身的思想。这两个思想的结合是欧洲各国民众中间"得救"观念的由来。

贞德与方济各派不同之点在于方济各派以拯救普世众人为己任,而贞德只是为了拯救自己的国家——法兰西。法国民间歌颂贞德是法兰西——神的圣洁国家——的救赎主。[9]方济各会属灵派也把圣方济和继他之后的奥列维看做世界的救赎主。如果说圣方济是新的基督,贞德就是新玛丽亚,使法兰西的贫苦大众重生,成为圣洁的子民。[10]神召选的子民从来都是贫穷、软弱的,正像圣婴耶稣诞生时一样。贞德时代的法国国王查理也是出身于贫苦的家世,贞德却使这个出身贫穷的弱者成为创造奇迹的法兰西国王。贞德既不是教皇,又不是主教,却把法兰西王国给了查理,同时又向他提出了三重对他自己的神秘否定,如果查理作为法兰西皇帝要以十字军收复耶路撒冷为己任,他必须首先悔罪,重生,并成为"法兰西的儿子"。[11]

贞德忠实持守古代"皇上的宗教"。她尊奉查理曼大帝、路易皇帝的名字,吁求他们的帮助;这就事实上恢复了古代民众、城市、国王为反对异教贵族与高级神职人员结成的联盟。日耳曼贵族把法兰西农民看成像野兽一样,任意捕捉,说"农民活着就是为供榨取和处死"。[12]对农民来说,宁愿被凶狠的土耳其王公统治,也胜于在基督徒领主手下当奴隶。[13]贞德对农民抱着深厚的同情,她属于要创造一个新世界的阶级,教皇、皇帝与国王都要成为它的子民。[14]贞德感到她是为神而战,她的军队是反抗英格兰人侵的神圣十字军,[15]她信奉的圣徒也站在她这边,连天使也站在她这边。

贞德很像"方济各会"修女,"十分淳朴",像圣方济及其兄弟亲人那样圣洁。[16]她像圣方济那样热爱自然,在森林中仿佛能听见自己的声音,而在有学问的硕士中间,她也依然那样淳朴自如。她使追随者们经验到圣灵降临的喜乐。[17]她盼望万国万民结合成一个和平的国家、和平的人民。人人都悔改、献身为主,成为"神在地上的子民"。贞德眼中的法兰西就如同胡斯眼中的波希米亚,是"福音的大花园",是乐园,又是崇拜神的殿堂。法兰西国王的枢密大臣、海姆斯(Rheims)大主教和所有的大贵族、神职人员都不相信神真的在法兰西,也不相信在民众的苦难和渴望拯救中应运而生的这个小姑娘贞德有什么了不起。[18]在巴黎有方济各会修

士理查德号召人们悔罪,因为《圣经·启示录》预言天地末日来临前,将有一个敌基督出现,现在敌基督已经出现了,就是英军入侵,要奋起抗击。另一个女传道人拉·罗歇的卡瑟林(Catherine of La Rochelle)则号召捐输支持对抗英国军队[19]。

贞德与那些自命为"先知"的假先知们没有往来,但她躲不脱古代民间宗教的纠缠。按照民间关于贞德的传说,她能对动物、植物和人施加魔力影响[20],但这不是来自神。因此,贞德在原有的神所赐的力量之外,又有魔法,而这两者是不相容的,当魔法侵入她时,她身上的神力就消逝了。因此,在一次战斗中,正当她挥舞战刀,使蝴蝶都围着她的军旗飞舞时[21],忽然她的战刀折断了,她的军旗倒下了,她的声音也失去了神圣的力量,变成凡人的声音,她变成一个被神抛弃的可怜的小姑娘,就此死去。[22]在这个民间传说中,古代神话与基督教被掺杂在一起是显而易见的。贞德也像圣方济、奥列维和属灵派一样,作为民众的救主,为民众的再生而死去。她的最后悲剧性的死亡使人回忆起耶稣受难的情景。

历史中的贞德于1431年5月21日在卢昂,在火刑柱上被烧死,临终前还是镇静自若,神采飞扬。她的火刑柴堆"像一个圣殿"[23],她头戴一个纸糊的主教冠冕,上面写着"异端分子、女巫、背教者、叛徒"。但丁想象中的新人,头上戴着教皇与帝国的冠冕,现在却成为定罪处死贞德的冠冕。然而贞德与她的追随者们已经以自己的牺牲祝圣,成为拯救民众的使者。贞德成为每年春季民众迎春仪式中的"五月皇后",成为中世纪社会传说中的"神圣女侍",甚至对她的审判定罪也是拣选在五月举行的。对她的判决书,事前经过缜密的推敲,有几十名神学家、法学家、教会法专家参与其事,这些法官只能判定事实,却全然不懂它的精神意义。这批格列高利时代之后的理性主义者怎能把握基督教与古代异教掺和后孕育出来的精神呢?在他们看来,这事件从头到底是魔鬼制造的混乱。这次审判的重要性不在于一小批追逐名利的神职人员企图借此青云直上,也不在于英国人觉得自己的神圣身份遭到严重打击,而在于历来处于"地下"的力量第一次与经院后期的官方权威正面对峙。在欧洲历史上这是第一次,在默默中集结力量,刚刚兴起的力量,找到一个代言人,或者更重要的是找到了自己的语言。法国农民寻求拯救的政治运动使全欧洲都开始面对这股长期处于地下的力量。继此之后五百年的文学和大众思想都始终被民众要求解放的呼声与官方理论说教两者之间的冲突所困扰。

控告贞德的人们对这次由底层崛兴的起义,很懂得它的后果将有多么严重。

对贞德的判决书中第二十六条控告贞德"妖言惑众"、"煽起战争"。当权者不能容忍由民众发动的任何运动,以致——用当权者的话来说——造成基督徒大众的混乱。判决书中接下去说:"自该妇人胆敢在基督徒大众之中造谣生事后,不法男女四处蜂起,人皆声称蒙天主、圣徒启示云云。类此情况已有多起。"[24]于是,在正统的君主、罗马教廷和大学之间,结成新的联盟反对民众的迷信。在这时期,英国国王致神圣罗马帝国皇帝与基督徒君王的呼吁书,以及巴黎大学上教皇书中都说明这一点。启蒙思想与思想镇压两者同时并进。当局委派异端审判法官"审判异端、巫术……迷信与类此罪行……不仅应予粉碎性打击,并应彻底根除。"[25]围绕1400年前后的年代里,反对民众"迷信"的战争——包括反对威克利夫与领导1381年英国农民起义的神甫约翰・鲍尔,反对胡斯与贞德——展开了,结果是掌权者获胜。这个反民众的胜利与教会改革运动的夭折,为中欧和西欧——意大利是唯一的例外——带来一种深刻的幻灭感,使对当权者的一切说教都抱怀疑态度。

继教皇被迫迁往阿维尼翁(1307—1378)时期之后,罗马教会又经历了四十年大分裂(1378—1414),法国、西班牙、哈布斯堡帝室拥立一个教皇,德国、英国、北欧和东方斯拉夫天主教徒则拥立另一个教皇。最后双方妥协,在为期四年从1414至1418年的康斯坦茨公会议上决定,把三个并立的教皇都予以废黜。但无论是康斯坦茨公会议或1431至1449年的巴塞尔公会议都未能推动教会进行改革。在巴塞尔公会议上,新的政治社会力量——城市、律师、教授,甚至一些低级神职人员——比过去更强大,但还是力量太弱而且为时已晚了。召开全欧基督教公会议推动教会改革之所以失败,有许多原因。罗马教廷与神圣罗马帝国皇帝之间的矛盾,各国国王与属下领主之间的矛盾,使会议无法事先达成政治协议,作为教会改革的基础。还有一个同样重要的原因是公会议中的理论家们未能达成一个统一、有力、全面的教会改革方案。支持公会议运动的人,参与公会议的一般人员都成为对当时现实世界毫不认识的受害者。

足以说明当时这种肤浅看法的实例是教廷中一个德国官员,叫奈姆的狄崔许(Dietrich of Neim)。[26]"中世纪全盛时期帝国荣华的使者"属于巴伐利亚的路德维希那一学派。他搬出弗赖辛的奥托、宾根的希尔德加德、维尼亚的彼得(Peter de Vinea)的著述,连同瑞斯的亚历山大(Alexander of Roes)和马西里欧来论证从卡洛林王朝到奥托王朝到霍亨斯陶芬王朝的神圣罗马帝国是神圣旨意所决定的。他还声称,历史已经证明神在人间的旨意,因此只要恢复奥托一世时的典章制度,

基督教帝国就将恢复青春。这种简单化的看法完全无视欧洲发生着的种种事情。当时，艾里的彼得和盖尔松(Gerson)还不像狄崔许那样幼稚，他们看到在基督教帝国中出现了新兴力量，但他们热衷于把信仰与知识分开，在不同的领域内运行，使两者得以平行发展。

艾里的彼得是梅厄古的约翰(John de Mirecourt)的学生。当梅厄古的约翰和尼古拉遭到谴责时，他痛心疾首地说："那些人谴责约翰与尼古拉，完全是出于嫉妒。约翰和尼古拉所说的许多话都是教会后来在教堂里公开讲授的。"[27]艾里的彼得几乎逐字复述了梅厄古、罗杰·培根和奥康的话。在他看来，宇宙并不是神圣的，它无非分为两部分，一边是自然律统辖的世界，是人可以探究的部分；另一边是神恩统治下的秩序，人必须无条件地接受。艾里的彼得初期的思想十分开放，但此后他对周围的世界感到失望，思想随年龄转变，时而强调法制，时而倾向于神秘主义。他的理知主义(intellectualism)成就使他在性情上也变得僵硬了，不满当时民众运动中的过火现象，怀疑胡斯是否正确，也不同情来自民众的拯救。

继艾里的彼得之后担任巴黎大学校长的是盖尔松，他是一个严谨的唯名论实证主义者。他在神学上的目标是建立"一些牢靠的观念"，而努力的结果是，目标不断缩小，直到最后对于神竟至没有一句牢靠的话可说。[28]圣父是个未知数，要给神任何名称，都是徒劳。这位在隐藏中的神远离宇宙，以至无从说神为国君或主教敷油降福。神居住在冰冷遥远的地方。任何世人都无从知道神为什么拣选一些人得福，又降祸给另一些人。神还定意要让世人和天使遭受地狱之苦。[29]在这样一位神与世人之间是可怖的真空，要信徒用感情去填满。具有讽刺意义的是，盖尔松厌恶佛莱芒神秘主义，认为其中太多感伤主义色彩，而他在宗教改革运动之前提出的唯名论主张恰恰导致感伤主义。他心目中所希望的是一种钢铁般的意志，其实也就是理性。盖尔松把理性(ratio)和自愿(voluntas)看为同义词(尼采和马克思也是这样)。人应当驾驭自己的意志去贯彻神的律法，应当严格训练自己，学会自我控制。

盖尔松从理性出发，而心中却充满焦虑，最后得出罪与恩惠两极相互作用的辩证关系。他了解人必须在苦难和试探之中，在谦卑和贫困之中，向矛盾律低头。他渴望在古老的维克多神秘主义与波拿文都拉之间能沟通合一，但他始终是个学者，侧重理知。对于爱，无论是天上的或人间的爱，都持怀疑态度，尤其对布鲁日(Bruges)一批男女信徒之间的"灵性友谊"更加怀疑。在他眼中，著名的神秘主义

者勒伊斯布鲁克(Ruysbroek)不过是个泛神论者;历来人们看神、世界和人是在斗争中共生的,盖尔松却认为那种说法是骗人的。他在世界历史中只看到人的意志,并认为只有人的意志和自我的焦虑努力才能改变情况。盖尔松和库萨的尼古拉以及伊拉斯谟一样,被低地国家的宗教运动所包围,但他对大众宗教热情与灵性追求的反应是强调教会法的权威。现代教会中的神职人员主义(clericalism)应当感激盖尔松对群众宗教狂热的反感和恐惧。这种恐惧加上唯名论的神学主张使盖尔松强烈主张神职人员专业化。他反对把《圣经》译成各国的通用语言,他鼓吹异端审判及严密监视信徒的世俗生活,甚至在宴会上窃听宾客谈话,以确保没有反对信仰的内容。在他看来,人的堕落本性决定了人只有认罪、自律,才能脱出濒临死亡的境地。

在1390到1440年这半个世纪中,所有公会议改革运动的重要人物都囿于他们自己的神学体系而无所建树。在他们眼中,世人只能永远处于罪人的地位,没有解脱的希望,他们无论在知识和信仰上都没有对自己的确实把握,从而神志不清。库萨的尼古拉作了一个突破这神学樊笼的勇敢尝试。他的神秘哲学是想把当时的对立思想重新统一起来。他企望在古老帝国与古老教会之间,以及公会议的思想、德国基督教神秘派运动、低地国家民众的属灵运动、胡斯派、东方正教徒、穆斯林和西方的不顺从国教分子之间,都能有和谐的关系。他是一个有远见的开明分子,主张宗教宽容与各宗教合一。他敢于提出这样的主张,因为他自己就是德文特(Deventer)地方一个重要的运动"共同生活兄弟会"(Brethren of Common Life)中的一分子。

当时有人向伊拉斯谟和塞巴斯蒂安·弗兰克(Sebastian Franck)描绘佛莱芒语低地国家的民间属灵运动,把它说成是败坏堕落的运动,至多只是有些灵性的敏感和无力的忧郁。有的学者指责这些运动中的怀疑主义、悲观主义色彩,认为它们是倦怠的中世纪的挽歌。[30]尽管在这运动中确有堕落的因素,但其中又确有巨大的历史推动力。后来英国与法国的自然神论、启蒙运动、宗教和政治上的宽容,在某些方面都是从现代崇拜运动中肇始、发展的结果[31]。大约1387年,在芝沃利(Zwolle)共同生活兄弟会的一所房屋中,开始了一个改革运动,它迅速传播到各修道院和信徒中间去。这是中世纪民众运动的一个典型,它号召恢复想象中古代的纯洁性,但它的环境使它不寻常。14世纪下半叶低地国家到处充斥着异端和古老的不顺从国教的教派。富有的高级神职人员、产业很多的修道院、富庶的城



市和富裕阶层彼此之间尽管常相龃龉，但在对抗法国国王、勃艮第公爵时却是团结一致的。低地国家到处兴起一种生气蓬勃的生活方式，城市里流传着战争的谣言和日常政治的议论，而真正主宰人们生活的则是对财富的贪欲。每个城市、地区、州都潜伏着战争的阴影，有势力的市民、行业公会、各阶层的帮会组织和手工劳动者之间，随时可能爆发冲突。而尽管存在着这些内部矛盾，低地国家中还是形成一股力量使它后来能够坚持自己的利益、主张，反抗法国、西班牙和英国的控制和压迫。

那些属灵兄弟会、改革派修道院和信徒宗教运动为避免沾染当时教会和社会的弊端陋习，都转而向内发展。“我们的救赎不靠任何别人的作为，而完全靠自己。”[32]“神的国就在你们心里(《新约·路迦福音》17章21节)。因此，只要你下决心去努力，就能君临天下；你若认真挖掘，就能发现自己内心有多么丰富的宝藏；只要适当锻炼，就能有丰富的知性①；只要保持良知，心中就有神圣的意志。”[33]按库萨的尼古拉的话：当我们对事物判断真伪时，在我们内心就开始有了神的国。在开始时，人内心的追求只是自我与神圣救主面对面的一种感觉。这时，世俗生活的任何领域，无论是城市或公民的主教或君王的经济政治问题，都丢到脑后去了。大约1415年出版的《效法基督》一书(过去通常以托马斯·阿·堪庇为其作者，问世之后，成为欧洲仅次于《圣经》的通行书籍)，受欢迎的程度与古代欧洲斯多葛主义流行的程度相近，这都是由于不少人们对当时社会风尚所采取的根本抵制态度。这些人起初退到基督徒良心的堡垒中去，后来则到神启发的理性中去寻求庇护。人们认识到：不论世上任何政治、宗教力量，都不能阻挡个人在自己内心建立起神的国，由此开始了基督徒中间的启蒙运动。奥古斯丁和古代教父们的思想与行为，成为基督徒在启蒙运动中的良师益友。这时的修道院和“现代崇拜”派的兄弟会都积极抄写书籍。其中一位低地国家市民知识分子基特·格罗特(Geert Groote，他给勒伊斯布鲁克的信里描绘自己“一无所长，却对书籍贪得无厌”)，把祷告书、圣事礼文译成通俗语言，供现代崇拜派使用[34]。古代教父的著述，甚至基督教以前的思想家都为人的内心王国提供了有力的支持。这是库萨的尼古拉由前人所接受的思想遗产，他的智慧来自德国神秘主义者和“现代崇拜”派[35]。他的讲道都是针对由爱克哈特、勒伊斯布鲁克教诲而集结起来的信徒团体②。他为这些

① 德国古典哲学用语，指形成理性判断的能力。

② 指不受官方教会指挥的信徒自发组织。

信徒团体讲解《圣经》时，以宾根的希尔德加德和弗洛拉的约阿金作为依据，还把夏特学派的梯埃利(Thierry of Chartres)的著作意译，连同他自己的著述，成为基督教中反托马斯主义思想的总汇。[36]他的老师堪波的海默瑞许(Heimerich of Campo)就是以反对托马斯主义著称的。尼古拉和老师的关系是半师半友，由于这种思想倾向，他对托马斯的老师、持泛神论思想的大阿尔伯特十分倾心。[37]作为低地国家属灵运动的一个信徒，尼古拉特别推崇运动先驱爱克哈特对他的影响。1444年完成的爱克哈特论述世界的永恒性，于1329年遭到教皇约翰二十二世谴责。尼古拉却以《依据爱克哈特思想的四篇讲道》来为爱克哈特辩护，[38]认为世界正好彰显了上帝。“世界是无形无象的神为彰显自己而创造的……永恒只有在与时间的范畴相对待时，才能使人懂得。”[39]“世界只是无形象的神的表现形式。神只是可见的事物中的不可见性。”[40]神通过创世，也创造了自己；世界是“神所造”、“以神为动因的”，宇宙是“能感觉接触到的神”，世人则是神的人性化。[41]神又是所述这一切的展现和简单概括。神就在万物之中，万物在神之中，两者是一体的。[42]

库萨的尼古拉像柏拉图、圣·托马斯、康德、黑格尔一样，还是一个杰出的政治思想家。他竭力设法克服时代的矛盾。他从自身经历中懂得，托马斯的理论已不足以阻止基督教的瓦解，更不要说协调罗马公教会与东方正教会、胡斯派、属灵个人派、自然神论者(Deists)和穆斯林之间的矛盾了。靠托马斯主义，人们无法达到一致的思想或采取一致的行动。尼古拉想从对上帝的基本认识入手，求得共同的确认，这比托马斯主义的思想更深一层，同时超越了托马斯和罗马教廷讨论问题的水平。[43]他努力要达到的一点是说明一切有形、有限的事物都隐藏在神的至高理性之中(神又以宇宙为象征，无限而且任何一点都可作为中心)。正如莱布尼茨所作的那样，尼古拉的哲学宗教思想中每一点都可以译成政治语言，对当时影响帝国、教会、全欧洲以致个人良心的紧迫问题，作为尼古拉的回答。这是他与当时低地国家、日耳曼属灵运动中遁世派的分歧点。他所采取的是入世的态度，在公会议中，他是人文主义者，又是教会的主教，竭力要想解决现实的问题。[44]

对罗马公教会的启蒙运动来说，尼古拉是胸怀全欧重大问题的一个英雄人物[45]。他也像哈维堡的安瑟姆和弗洛拉的约阿金一样(就思想说，他们是前后相承的)，深受自己在各种宗教运动中的经验的影响。[46]从1437到1438年间，尼克拉被教皇委派到君士坦丁堡谋求与东方正教会和解，在归途中，他正酝酿后来写成《有学问的无知》(*On Learned Ignorance*)一书的思想。这时他从德国属灵运动

的神秘主义思想中得到启发，认为有办法解决政治世界中的争端。他充满由宗教信仰而来的自信，认为各宗教教派在世界历史中，只掌握相对的部分真理，唯有神对普世进行工作，使人类逐渐改进。神呼召世人，无论是希腊人、异教徒、犹太人、穆斯林、胡斯派基督徒[47]与西方基督徒，各按各自的民族、国家、信仰传统侍奉同一位上帝，也就是神。在1453年君士坦丁堡被奥斯曼帝国军队攻陷，东罗马帝国灭亡之后，尼古拉撰文论述"一切有灵性的人，虽然按不同仪式敬拜神，从根本上说是一体，是一样的"。

按尼古拉的开明思想，受三个文化圈笼罩的世界，可以协调而且充满生机[48]。在他心目中，将来的公教会应可包容对神的各种认识和宗教上的不同信条，各阶级都有充分的政治权利。在对立中有和谐，并不是从此便没有矛盾，矛盾还会继续存在。尼古拉把将来的普世教会称作"圣灵统治的第三王国"。[49]这自然意味着推翻那种只承认一种教条、一种救赎方式的专制思想。他指望用爱克哈特的神秘主义思想和同样神秘的数学来推翻这种思想统治，这是信徒能够用来反对神职人员的两种武器。数学被看成是把理性与无限相沟通的一种科学。[50]当理性掌握无限时，无限就变成了有限。同样的，以无限为其特性的神，进入人类历史之中，也自然会以许多不同的形成显示自己，正如圣灵赐人的灵魂，各不相同一样。每个人的"自我"都是由神所赐又是受神保护的。人的心灵、头脑有能力评断世界和教会，因此，信徒有能力评断教会已失去救赎的能力。信徒通过自己的科学的理性和自己的国家教会，得以掌握神的恩惠与救赎。"我们的灵性能够区别圣洁和不圣洁"。[51]于是下一步自然就是每一个信徒能靠神完成自己的救赎，不需要神职人员；换句话说，每个信徒都是神职人员，都能直达神。在这样的时刻，马丁·路德派兴起了。

第十二章　从但丁到马基雅维利：意大利的政治人文主义(1300—1527)

不要期待我再说什么，或给你什么信号，你的意志自由、健全而又坚定——足以行动。若不遵从自己的意志是错误的，如今我便为你的自我加冕。

——但丁《神曲·炼狱篇》第27章
第139至142行

在《神曲·炼狱篇》里，象征意大利城邦和自然理性的诗人维吉尔说完上述的几句话，就与但丁的灵性自我暂时告别了。他们两人曾一起遨游了世界，并经历了世界全部历史(对但丁、波焦[Poggio]和马基雅维利来说，世界历史无非是野蛮犯罪的世代，是人间的地狱)。但丁的灵性自我最终达到了内心的自由。上面援引《神曲》中的诗句，提供了一个线索，借以了解意大利城邦在但丁那个时代的政治人文主义思潮。[1]人的意志"自由、健全而又坚定——足以行动"，这是当时对人的看法，人的行动应当本着意志的决定。这样，人就为自己加冕，成为新的皇帝了。[2]

这位新皇帝是在智识与政治上都独立自恃的个人。他从野蛮的只懂经院哲学的神职人员那里学到了西塞罗式的拉丁文，从中创造出自己的神圣语言。这个

新人用自己的神圣诗歌向神职人员的腐朽神学挑战；不顾蛮族的日耳曼皇帝、意大利暴君和教皇制订的权势意识形态，为自己另外拟订了关于自然、社会、人类和救赎的理论。[3]尽管这些新理论反对皇权、教权，反对中世纪的规范，但在思想实质上，意大利人文主义者与他们所反对的思想还保持着千丝万缕的关系。他们之中不少人最后还成为贵族的秘书，或自身就成为高级神职人员。他们在反对旧秩序时，与其说是一种挑战，不如说是一种恳求。他们想使不愉快的政治现实能在人心灵上说得过去，极力向执政者劝说，要负责给老百姓提供一个得救的出路。意大利人文主义者既是道德主义的传道士(继承了托钵僧，又是托钵僧的劲敌)、教育家，又是不出家的僧人、教皇—皇帝。著名的如但丁、萨沃纳罗拉(Savonarola)、马基雅维利都是公开战斗，还有许多不著名的小人物则是通过自己的口头或文字活动，暗中作出贡献。

从但丁身上已经表现出政治人文主义的一切特征。他是布拉班的西格尔和托马斯的追随者，又是支持卡塔尔派、法国阿尔比派异端的贵族的后裔，又继承了西班牙—阿拉伯知识分子深受三个文化圈熏陶的传统。他的作用，既像希伯来先知，又像伊特勒斯坎①的祭司，又像是古罗马帝国的一员[4]。他与他所反对的教皇卜尼法斯八世一样，是一个脾气暴烈、骄傲贪婪的“大罪人”。但丁是“坏人英雄”中的第一个。[5]他的祖辈乌伯蒂的法利纳塔(Farinata degli Uberti)的高贵、失望、悲惨的一生就是他的写照。法利纳塔信奉阿拉伯哲学家阿威罗伊的思想，和西格尔一样否认灵魂不朽，把神和地狱说成是世人受苦的由来，堪称是一个大异端分子。但丁在他的诗篇中憎恨黑兽教皇卜尼法斯八世，反对他的一切仇敌，反对腐朽的教会和堕落、放荡的帝国；这些思想都继承了方济各会属灵派的思想。他的高傲很像罗杰·培根。他对维也纳公会议加以痛斥[6]，口气像一位先知，在作品中，他表达了想改变世界的愿望。这一切都反映出他从过去方济各会属灵派先知所受的影响[7]。但丁对他所生活在其中的精神世界，态度始终不很明确。在一方面，他是意大利人文主义改革派——他们在精神上已经不是意大利人——的领袖、救主。在某种程度上，他们都是告别了本土的移民，因为他们想找到一种给神、人、国家、教会和社会的纯净、未受玷污的语言。为此，他们多少是被迫地投向

① 伊特勒斯坎(Etruscans)，意大利半岛上自公元前9世纪至1世纪的主要居民，后被罗马人消灭，其文化与希腊古代文化相关联。

一位新的父亲。“文艺复兴是在移民的思想精神中诞生的。”[8]于是我们看到：但丁拣选了维吉尔，作为他的父亲。[9]

古代罗马人相信罗马帝国是从神的仁慈旨意中诞生的，它靠神而得以把世人引到文明的道路上。[10]这个信念经过奥古斯丁和有关4世纪教皇西尔薇斯特与君士坦丁大帝的传说，传到但丁。就但丁来说，他从所有古代的父辈中拣选了罗马皇帝，以此作为文明世界的救主和保护人。[11]在但丁心目中，皇帝将要求社会奉行一种禁欲的道德，[12]皇帝也将从教会接过治理世界的重担，因为教会洁净了之后，就不再有管理世界的职守了。[13]就像但丁在《神曲・乐园篇》中第九重天所描绘的那样，他要引领全人类向上，进入灵性的王国，在其中善良的异教徒、异端分子和基督徒在灵性上、文化上、政治上和爱之中都合而为一。[14]在新的圣徒相通、心灵合一的王国中，所有被神召选的善良的人，无论罗马人、基督徒、方济各会士、意大利人，都是荣耀的帝国与荣耀的教会中的一员。

就是这样，但丁所向往的新耶路撒冷、个人灵性上的文明与文化的王国，闪烁着末世的光华色彩，自天冉冉而降。由于14世纪特有的瞻前顾后的复杂心态，这个新王国还带着上一世纪遗留下来的天使，教皇与皇帝的剧场面具。我们不要因为但丁对当时的皇帝亨利七世的称颂和对死去的教皇的诅咒，便忽略了他真正关注的是心灵充分发展的新人。这个新人受过罗马式的古典教育，他在拯救世人的领域中，既是祭司和先知，又是圣贤和仲裁者，是集教皇与皇帝于一身；他既吟咏神圣的诵歌，又小心持守着古代传下的智慧。

意大利人文主义是乌托邦式狂想和冷静的现实主义的奇特结合，同一个人，可以既热衷于党派政治，又醉心于世界改革。这种情况的一部分原因是由于意大利的典型的尼科代米主义，往往把最重要、最根本的问题掩盖起来，重要的思想往往只流露一半，还要用象征和隐喻来装饰。到但丁的时代，人们开始大胆思想。在佛罗伦萨的城市广场上和富人的别墅中，贵族和富裕市民们对各种问题高谈阔论，宛似当年腓特烈二世①宫廷中的气氛，[15]它为后来意大利的学院打开了风气。但丁自己就曾参加那种狂热的哲学讨论。当时他在政治上是主张道德政治的新贵族领袖，在宗教上代表争取世俗文化地位、争取信徒在教会中地位的广大信徒发表意见，主张神对世人的拯救便从人间开始。这个在人间彰显公义、道德的新

① 指在西西里岛上的腓特烈二世。

生活，不需要依靠皇帝、教皇或修道院式的遁世。自但丁之后，斯多葛、伊壁鸠鲁的思想(Epicureanism)、古罗马的修辞学都被认为有助于砥砺品德而风行起来。过去标榜拯救世人的皇帝与教皇，起初也想利用这种新的灵性追求来装饰自己，但后来遭到这种新思想的批判，揭露他们毫不圣洁，使他们的作为降为世俗历史的一部分。

这时，罗马的一位法官利恩佐的柯拉(Cola di Rienzo)以第二个方济各的姿态出来挽救罗马帝国[16]。他是"圣灵武士团"的成员，僭用了神圣罗马帝国皇帝奥托三世的皇徽来企图重振罗马[17]。他的第一步目标是充任教皇与帝国的代理人。[18]以"罗马公众的神圣统一"来取代"唯一圣教会"、教皇卜尼法斯七世和教皇的《唯一神圣》通谕。[19]为建立他的意大利帝国，利恩佐发动了仅次于现代的大规模宣传活动，把自己和当时的城市公社，和人文主义对拯救世人的期望以及民众对罗马城具有救世能力的信念都掺在一起，[20]还利用当时属灵派修道僧反教皇的历史预言。他虽是一个人文主义者，具有学识，却与贞德有许多相似之处，也期望大众觉醒能带来拯救，他也寄希望于大众对古代基督教和罗马教会先前的能力所抱的崇敬，认为这是埋藏在地下的巨大力量。他拟订的从圣灵降临节到彼得受难节之间的崇拜礼文，成为 1347 年信徒起事的动员令。他领导信徒首先占领议会，从而夺得罗马的权力。然后他制订了改革帝制下罗马的基本纲领：[21]"建立一支军队，改组财政和司法机构，加快处理刑事犯罪案件，制定法律防止被罢黜的贵族重新掌权，放宽对贸易的控制，建立社会福利制度，对神职人员的行为品德加强管理。"[22]这一年 8 月 1 日举行意大利自由议会，宣布意大利恢复自古以来的救赎能力，成为一个神圣的国家。这是利恩佐全部活动的高潮。

利恩佐被神圣罗马帝国皇帝和阿维尼翁的教皇逮捕下狱。他竟得以越狱而重新在罗马城内掌权。这次他采取了无情镇压反对派的方针，在罗马的方济各会修道院里举行议会会议，使人联想到后来法国大革命时，最激烈的雅各宾派也是在一座方济各会修会中集会。利恩佐也像罗伯斯庇尔一样，不容任何人起来反对他。最后他被处死时的可怖景象也不亚于法国大革命的行刑景象。他被放在罗马古代皇帝陵墓前，在荆棘堆成的火刑堆上活活烧死。任何罗马市民都不准前去收敛尸灰，只有不洁的犹太人被派去把利恩佐的尸灰敛集一起，投入台伯河中。

利恩佐的下场足以警告意大利的人文主义者，使这些人文主义者懂得，政治人文主义不可能沿一条笔直的大道前进，而只能迂回曲折地前进。"有灵性的人"

(这是人文主义者对方济各会属灵派称呼的修订)不可能通过政治革命去建立新的王国。他的魔力只有语言、诗歌和人文学中的美。佩特拉克给教皇克雷芒六世的著名书简证明14世纪意大利人文主义者始终把利恩佐的思想奉为典范。[23]佩特拉克密切关注利恩佐的一生活动，并对利恩佐为之战斗的思想深为折服。在给教皇克雷芒六世的信中，他把宗教虔诚、信奉圣徒遗物、意大利人崇拜罗马、相信罗马将会再兴的民族感情，对古代遗迹、古典文化的崇敬都连接成为一体了。另一个人文主义者薄迦丘(Giovanni Boccacio，1313—1375)在写给朋友吉阿柯波·皮津格(Giacopo Pizzinghe)的信中说，由于意大利人的祖辈没有尽到应尽的责任，竟让外邦和蛮族统治了罗马，以致帝国被毁灭。[24]古罗马帝国已经一去不复返了，但通过艺术和诗歌，将会建立起一个新的帝国。维吉尔的《第四首牧歌》(*Fourth Eclogue*)叙述罗马的再生，将会重新为人们吟诵，薄迦丘自己就愿参加这个合唱队。

14世纪意大利人文主义的特点是：对蛮族的敌意，深信教皇会守护意大利的自由，人类将获得新生。教皇英诺森三世在对腓特烈二世的斗争中，使古代神圣的政治术语"蛮族"带上意大利人反日耳曼族的民族感情色彩。与此同时，他使意大利人把得救的希望都寄托在教皇身上，称之为"真正的皇帝"。[25]佩特拉克对"蛮族"的解释中，民族主义色彩稍淡一些，尤其在他给德国朋友写信时，更加如此。[26]他认为只有故意厕身于罗马—基督教文化之外的人才是蛮族。他锐利地看出，德国内部分为两部分：有一个崇奉人文主义的德国，这是西方的核心，但在易北河、多瑙河之外，还有一个蛮族的东部德国。他接受方济各会属灵派的世界历史阶段论，然后进一步发展意大利自己的中世纪历史观，其中把从君士坦丁大帝直到14世纪看做一个不间断的野蛮时期。[27]他认为这个野蛮时期应该归罪于君士坦丁大帝，他是第一个责无旁贷的罪人，因为从君士坦丁起，把纯洁的教会玷污了。佩特拉克在所著《无名之书》(*Book Without a Name*)中把受法国国王控制的阿维尼翁教廷称作地狱、巴比伦的娼妓[28]。教皇是《圣经·启示录》中预言的敌基督，是残害基督徒的罗马皇帝尼禄(Nero)、朱理安(Julian)、巴比伦王朝创始人尼姆洛德(Nimrod)再世。"基督教原始时期和初期教会以及古罗马的道德理想"被看做一个整体，是神圣的精神遗产。[29]为恢复古代的神圣，需要改革帝国、教会以及一切学术教化。

要想对佩特拉克作出公正评价并不容易，因为在他身上具有知识分子的许多恼人的特点。他的父亲被佛罗伦萨城邦驱逐而流亡在外。佩特拉克自幼在阿维

尼翁的教皇领域中成长，亲眼目睹教皇、暴君的兴起与灭亡，成为他后来著述中的反面实例。他很早就援引奥古斯丁《关于世界的沉思》(*De Contemptu Mundi*)，否定对爱情和荣誉的追求，继而把奥古斯丁所主张的以神为中心的自我变为纯粹的唯我论。[30]他对自我如此强调，以至发展成只爱自己，而且认为现实之中唯一真实的东西就是自我爱自身。这个自我又向往成为修道僧式的禁欲的圣贤，追随古代拉丁教会的教父哲罗姆的脚印。这个人将得到古代圣徒拯救世人的大能。不难了解他的这种“病态的唯我论”何以得到时人的赞赏。[31]他在意大利有几处隐居的居所，供他在其中冥想自我，评论时政。对于“无知的大众”，他始终抱蔑视的态度，认为他们不可能学会神圣的拉丁文，因此只好另外创造一个新的受过教育的阶级。[32]

这种崭新的知识阶级就是知识分子，他们身上带有不少可厌的特点。首先是，知识分子对世界的一切都抱疑问态度，唯一相信的就是他自己，认为一切问题的解答都在他的心里。他自命为既是先知的继承人，又是祭司的继承人，于是着手想在自己生活中解决由此引起的矛盾。这种“新人”的弱点，在今天看来是再明显不过了。但这种“新人”也有他的长处。佩特拉克作为这种知识分子的代表人物，对西欧发展作出的贡献，很难找到第二个人堪与匹敌。他憎恨阿威罗伊主义者、博士、星象学家和一切定命论者；他也同样厌恶经院哲学家、“嘴尖皮厚腹中空”的律师和神学家，认为唯有清除了这些人的影响，个人才能得到解放。

人需要有某种离群独居的时候，才能感受到自我。而佩特拉克所处的时代里，各种强大的组织不容许个人从熙熙攘攘的人群中抽出身来；就在亚里士多德哲学体系和经院哲学体系中，个人从神与自我那里都被异化了。自然科学的胜利也就是内在论、宿命论的胜利，这对人类的自由是十分危险的。这使佩特拉克不满巴黎(因为那里阿威罗伊主义者太多了)和阿维尼翁(因为那里星象学和各种法术控制了人们的精神)。知识分子的兴起作为一种社会现象来分析，可以溯源到两种宗教潮流，其一是由于方济各、约阿金的追随者、克莱沃的伯纳和奥古斯丁的神秘主义倾向。这种思想倾向又被佛罗伦萨的柏拉图主义者、法国以法贝·德塔普莱(Faber d' Etaples)为首的人文学者圈，英国以科莱特为中心的人文学者们和德国以穆蒂安(Mutian)为中心的学者们以及低地国家的伊拉斯谟等所继承。另一个追求纯洁的宗教潮流，还具有强烈的语言学与科学兴趣，由意大利维罗纳

(Verona)一批学者开始,经波焦①、伐拉(Valla)、蓬普纳齐(Pomponazzi)传到法国笛卡儿以及帕斯卡尔。[33]佩特拉克为使个人在哲学上有巩固地位,还致力于阐述一种新的伦理学。他认为《圣经》和教父生平事迹已不足以引导新时代人们的生活[34],人们需要培养一种新的公民品德包括正直笃实、高尚体面。信仰不再是一种宗教或封建政治的概念,而是忠诚与相互信任的综合,成为政治人文学的核心。佩特拉克借所著《阿非利加》(*Africa*)塑造一种罗马的、基督徒属灵派的新爱国主义,作为西方世界知识分子的精神祖国。[35]他的格言是:不要伤害任何人,使每人都获得他应该得到的,正直地生活,对他所处的时代中的周围世界,追求权势,日趋腐化,相信命运,假科学和迷信充斥泛滥,社会潜藏着焦虑不安,使他抱着悲观的态度。

"我做一个诗人就够了。"[36]佩特拉克只是这样说说,但薄迦丘却真是这样贯彻到生活中去。薄迦丘是佛罗伦萨一个商业代理人派驻巴黎,在那里的一个私生子。他后来学习法律,回到意大利,在拿坡里王国的司法界谋生,从而得以冷静观察周围人们的生活。富裕的市民虚伪、投机而又保守,贵族也同样虚伪,还对正兴起的一切持怀疑态度,目光如豆,吹毛求疵。市民阶级、贵族阶级再加上修道僧,形成一个不神圣的三位一体。薄迦丘在《十日谈》中无情地嘲弄了他们。在某种意义上可以把《十日谈》看为《神曲》的姊妹篇。自从高特弗瑞德发表《崔斯坦》(*Tristan*)之后,所有市民阶级的"争议文学"(polemics)都宣告旧的神圣世界的破产以及它的道德空洞无力,同时指出在旧世界死亡同时,一个较健康自然、有活力的新世界正在诞生。他在思想上是反教廷、反教权的,[37]他为诗人作了有力辩护词,又为世俗人对抗神学作了辩护词。真正的神学家是诗人以及那些宣讲神的纯净话语和神圣拉丁语的人们。

人们思想语言的变化是伴随生活改变而来的。它在批判政治与教会权势的同时,也提出了对神的新看法。在但丁与薄迦丘之后的意大利知识界,若顺乎自然地发展下去,大概会走到圣经研究的道路上去。但他们的政治地位十分脆弱,整个意大利政治局势的发展都使批判性地研究《圣经》成为十分危险的事情,结果他们对新的思想语言的兴趣只好停顿下来,在劳伦佐·瓦拉②的著作中,语言不是

① 波焦·白丘林那(Poggio Braccioline,1380—1459),意大利学者,曾任罗马教廷秘书,在此期间发现多种拉丁文珍贵手稿,著有《佛罗伦萨史》。

② 劳伦佐·瓦拉(Lorenzo Valla),于1457年去世时是教皇的教会法专家。



用以阐发新思想，而被转去作为“重大的圣事”，认为是救赎的表象，成为崇拜对象。这些看法与三个文化圈共同影响下的阿拉伯学者的见解颇为相似。伐拉至终还是着手从事对《圣经》的批判研究，他的这方面著述后来由伊拉斯谟于1516年出版。其实，伐拉一直小心翼翼地掩盖他的真实思想。他在1431年所著《论享乐》(*De Voluptate*)中，把自然说成为古代的朝气蓬勃的女神；他巧妙地把整个思想分给作品中几个人物去分别讲述，这样就可以掩盖严重的异端思想。[38]这部作品对后来的作家产生了巨大的影响。

伐拉的思想是中世纪后期修道院失败和意大利公众在政治上反教权主义的必然结果。修道院理想已蜕化为虚伪和道德败坏、伤风败俗。神职人员和修道僧制度之存在就包含了一种精致的自高自大。广大基督徒的新的健全的生活要求把自然规律作为一种基本的道德力量，包括到大众的生活之中。“凡自然所创造的……都是神圣的，值得称颂的。”[39]伐拉在为自然的神圣性辩护时，援引拉克坦提乌斯①作为立论依据，肉体享乐是天上人间都予祝福的，亚里士多德在论神性中也不排斥这一点[40]。伐拉认为这是人的诗歌、哲学、科学以至全部生活的基础。快乐(delectatio)是一切事情的目标，而且是唯一真正的品德，不论人们怎样称呼它。仁爱(Charitas)包括基督教的圣爱和人类天性中的爱，都发展为快乐，成为爱的实现。这个理论的主要之点是一种一元论，它开始时似乎完全依赖于自然世界，但在展开的过程中，逐渐显示出一种内在的、灵性的一元论。伐拉所讲的，实质上是说神与人之间并无不同[41]。

对于神职人员的三信条：神贫、守贞和顺服长上，伐拉都攻击不遗余力。[42]他极力论证守贞不仅难以持久，而且是不健康的。他的目标是表明神职人员在理论与实践两方面都有罪愆，因此失去了拯救世人的能力，新的基督徒在自己的生命中联结神与自然，已经把过去神职人员的使命接了过来。波焦虽然与伐拉是死对头，在这一点上两人却很接近。波焦在罗马教廷担任官员将近五十年，因此深知大部分神职人员和修道僧“又胖又懒，还假冒为善”，对于信徒毫无裨益。[43]在当时意大利人文主义作家马太·帕密艾利(Mateo Palmieri)的作品《文明生活》(*Della Vita Civile*)中嘲笑修道僧半夜起来祷告，毫无功效，不如农夫清晨起来，耕田撒种。[44]帕密艾利在另一篇作品中把世界颠倒过来，嘲笑其中各种不登大雅的笑话。

---

① 拉克坦提乌斯(Lactantius)，古罗马著述家。

他也像薄迦丘一样,对统治阶级、神职人员、贵族和学者的假冒为善予以无情揭露。

在这些讽刺文字背后,并不只是针对时弊的开明思想,它还有古代世界的遗风。这种自古流传于民间的思想又重新浮现,无论在波提切利(Botticelli)、吉兰戴欧(Ghirlandaio)或焦尔焦利(Giorgione)的绘画中都可以看到。我们从贞德身上已经可以看到这种成分,这是大多数观察历史的人都能同意的。学者们对意大利人文主义的总看法或有分歧,但其中产生的粗鄙语言,拿两性关系开玩笑都显然是自古已有的风气。意大利人文主义曾经大量吸收了民间文化遗产,从15世纪佛罗伦萨的丰收祭祀、五月皇后和各种法术的流行中可见一斑。它不仅影响统治城邦的美第奇(Medici)家族,也影响一批新贵们的思想。许多人文主义者身上都带着世俗主义和异教的习气,引起时人的议论不满,其实这都表明他们浸润于自古流传的民间文化之中。农民和农民出身的市民,从不回避两性之爱,他们正是以这样的心情为神圣的春天欢唱起舞。14、15世纪的人文主义者,绝大多数出身于农村家庭[45]。就他们来说,他们新增添的气质并不是身上的世俗气息,而是以前所没有的灵性意识,是他们力求从古代基督教父、斯多葛派、伊壁鸠鲁派、柏拉图派哲学家和自然世界中教育自己,是他们真诚希望创立一种有高尚道德行为的基督徒生活。他们既然要在世界上为自己取得智力与精神的领导地位,就须尖锐地观察世界,很自然就看到了:经院哲学和老式的禁欲主义于当时社会毫无价值。

波焦还独具慧眼地看出:从个人品德说来,贪婪是罪,但从社会经济角度看,它却有巨大的作用。它推动了整个经济,还使公共建筑公用事业得以维持。[46]这种灵性的人文主义评论可以看做比较社会学的开端。在《论贵族》中,波焦分析了贵族和教皇在发展文化中所起的作用,他还确切地分析了欧洲老式贵族的特点,城邦的传统以及德国、法国、英国贵族的特色。这种对社会的系统观察培育了新的精神贵族的气质。波焦从这种分析方法出发,列举人由于不遵循"正确理性"而造成世界上许多不幸,这是人的罪愆。他认为遵循自己的理性与信仰去生活的人比斯多葛派哲人更高尚,他们的正直足以使苏格拉底脸色发白。但波焦亲眼看到,布拉格的耶罗米以异端罪名被康士坦茨公会议判决活活烧死。[47]这个事实使他和其他人文主义者十分震惊,此后意大利人文主义思潮更加曲折隐晦地发展起来。它以探讨真正的高尚品德,以关心教育和介绍柏拉图主义来表示对宗教的意见,通过在社会上与人谈话进行教育。[48]归根到底,正确的语言和正确的生活是一



致的。[49]

在这种对教育的信念下，格里诺·维隆尼斯(Guarino Veronese)在意大利举办了西欧第一所希腊语学校；费尔特的维托里诺(Vittorino da Feltre)鼓吹一种基督教人文主义，培育身心和谐发展，使基督徒抱着爱神爱人的心深入世界。在这个基督教学校里，教导人过一种善良的生活，不是靠威胁强制，而是靠鼓励和称赞。[50]这种培育新人的教育与过去靠宗教政治权势施行恐惧高压是针锋相对的。它是在希腊式古典教育和方济各会精神下孕育出来的。任何外力也无法限制一个人进行自我教育的自由。当时另一个意大利人文主义者西埃纳的伯那迪诺(Bernardino of Siena)，教导人们靠自己的内心王国反抗暴政，反抗政治宗派，无论是教皇党(Guelphs)或王党(Ghibellines)。他通观世界的善与恶而始终保持宁静。他甚至预见到科学的威力和人的巨大潜力，说："人的意志是宇宙的皇帝。"(La volontà è imperatrice di tutto l'universo.)这种自负的灵性主义，加上对历史进步的信念和本体论上的乐观主义成为17世纪法国神秘主义者的人文主义思潮前奏，而它又为18世纪法国启蒙运动奠定一个宗教的基础。

在15世纪时，意大利城邦和城市共和国成为对抗教皇与外国君主的一股平衡力量。每一个城市都有它的精神特色与氛围，成为团聚某种力量的中心。帕杜阿在1404年后成为威尼斯的一部分，以反对托马斯主义著名，同时是自然科学和阿威罗伊主义哲学的大本营。罗马虽是教皇统治的城市，但在城郊普拉蒂纳(Platina)的罗马学院却成为反教权主义知识分子的一个中心，他们的思想已经接近无神论的边缘。拿坡里既反罗马，又反教会，它的开明思想与崇尚物质相连，而且是一种进攻性的思想。佛罗伦萨和其中的学院与其他城市的思想特色又不同。从1459年，佛罗伦萨学院创办，到1499年费奇诺①去世期间，由于先前1438年有一批希腊神学家为与罗马教廷谈判东西方教会合一问题，到佛罗伦萨和法勒拉(Ferrara)参加宗教会议，就此在佛罗伦萨定居下来，使当地学术思想文化活动一度十分活跃。

1453年，君士坦丁堡被奥斯曼帝国攻陷，拜占庭帝国灭亡，大批希腊移民来到意大利，来到佛罗伦萨，以致有的学者说："西方世界文艺复兴运动是由一个拜占

① 马西格里欧·费奇诺(Marsilio Ficino，1433—1499)，将柏拉图著作全部译成拉丁文，用新柏拉图主义解释基督教，协调理性与启示。

庭小团体，在意大利发动的。”[51]拜占庭的人文主义者如尼西弗罗斯·柯洛诺斯(Nicephorus Choronos，死于1328年)使古典学术中古老的神圣政治理论又复活了。[52]与此同时，由于希腊移民中两派哲学家，一派推崇柏拉图，另一派推崇亚里士多德，于是哲学应当尊奉柏拉图或亚里士多德的争论又再次燃起了。这些希腊移民在佛罗伦萨的贵族宫廷与豪富巨宅受到热情的招待，是因为他们关于灵性宗教的主张正适应了主人的需要。这些新贵族与豪富在经济与社会地位上正在兴起，于是一种新的柏拉图主义正好成为他们的世俗宗教。[53]这种普世有神论使渴求享乐与美的现实生活得到一种灵性与宗教的支持。它也支持了从12世纪到15世纪这些意大利城市的宽容异教徒政策，让土耳其人、异教徒、异端分子和不信宗教的人都在城市一体保护之下和平共处。佛罗伦萨还和非基督教世界的各国签订商约。在此情势下，柏拉图主义的发展协调了神与人世间的关系，并使个人在宗教上和政治上都感到蒙神恩待而心安理得。

15世纪时佛罗伦萨学院(Florentine Academy)的领袖马西格里欧·费奇诺被比韦斯①恰当地称为爱智主义者，他爱慕6世纪信奉新柏拉图主义的基督教主教戴奥尼修、埃里金纳、阿维森那和阿尔格萨利(Algazali)。[54]他把柏拉图尊崇为一个神学家，库萨的尼古拉曾著《有学问的无知》，费奇诺则著有《有学问的宗教》(*docta religio*)。有鉴于当时教会内的宗教虔诚已经丧失殆尽，他想以自己的宗教哲学来加以挽救。[55]他的思想完全陷入神秘主义、炼金术、占星术之中。[56]在这中间，他也曾著书攻击占星学，为时比皮柯抨击占星术还早十年，但后来又退回去，再次崇奉占星术。[57]他相信爱是创世的基本力量，其他一切都溶化于爱之中。这种说教像甜蜜的毒药一样传遍意大利。它引起一种浮泛的肉欲主义思潮(pan-eroticism)，把古代卡洛林王朝的基督徒英雄罗兰变成这种新的肉欲之爱的奴隶。[58]费奇诺是沉湎于中世纪的一位反智性主义者，但他反映了在他的圈子里，极力想从柏拉图主义中找到一条思想出路。[59]他的思想引导人们看到人作为艺术家，可以成为植物、野兽、上帝，也能成为恶魔。在上帝与人之间成为中介的，不是基督和教会的神职人员，而是新的英雄。人是地上的神，凡他真正想达到的，都有能力去做，而使人得救成圣的道路则是通过科学、智慧和法术。

① 胡安·路易·比韦斯(Juan Luis Vives，1492—1540)，西班牙人文主义哲学家、教育家，所著《灵魂与生命》为心理学领域最初著作之一。



实现这个梦想的人就是久伐尼·皮柯。[60]他的父亲是神圣罗马帝国的一位贵族——因此他继承了反教皇的王党传统——从父亲那里，他得到了一大笔遗产，因此不愁生活。从十四岁起，他先后入波隆那、法勒拉、帕杜阿各大学，在其中汲取三个文化圈的世界中各种文化营养。在帕杜阿大学时，皮柯从老师麦迪戈的伊利亚(Elia del Medigo)那里接受了阿威罗伊哲学。后来他又入巴黎大学，发现凡他脑中想到的思想，在那里都早已有了。早在三十年前，马奈蒂(Manetti)和阿尔贝蒂(Alberti)已经就人的自我意识和创造性发展出完整的理论。他自己的思想则深深获益于库萨的尼古拉，[61]为亲眼看看尼古拉的藏书，他曾打算专程赴德国一行。他在著名的论文《论人的尊严》中，又重新提出古代基督教贝拉基极端的说法，认为人的伟大与人的犯罪是不可分的。人需要有罪，这才能完成对人生的塑造。这篇论文是1486年12月他在罗马发表的《九百条论纲》的序论。[62]他表示愿意出钱邀请全世界的学者，到罗马来讨论他提出的《论纲》。他的雄心是想把天下俊彦汇聚一堂，解决托马斯、阿奎那与阿威罗伊、司高特、阿维森纳、柏拉图、亚里士多德的哲学分歧。然后由全世界的自由思想家联合，编纂出一部全世界有史以来的哲学知识大全。古代世界曾有“罗马统治下的大同”(pax romana)、“基督教会统治下的大同”(pax Christi)，现在应该由“哲学的大同”(pax philosophica)来取而代之。皮柯反对基督教会崇拜十字架，认为那是拜人手所造的偶像。他还反对教会所崇拜的圣徒遗物等，反对圣事中饼酒经过祝圣，便实体转化，成为耶稣的圣体宝血。于此，他又复活了3世纪东方教父奥利金的主张。

意大利贵族本来忠诚信守世代相传清洁派、瓦尔登派异端思想以及它对现实社会的不满，现在经皮柯以巴黎大学的极端理性主义思想把它根本改造而再生了。在这改造过程中，又加入了新柏拉图主义的泛神论，把神称有“万有之万有”(all in all)，自然、哲学、宗教与福音结成了一体。遗憾的是，皮柯宣称：“对于基督的神圣性这一点，任何科学给我们的这方面知识都不如法术及喀巴拉①。”皮柯期望从万物中都能发现神性，因此他强调宇宙论、本体论和自然神学。不幸的是他未曾想到，他的这套哲学思想把神学、哲学人类学和自然科学赖以互相区分的基础摧毁了，从而上帝、自然和人的各自存在的地位也消失了。皮柯是一个有才华的青年，只是被法术、占星术的蛛网缠住了。他又好名心切，为此又不惜攻击星象

① 喀巴拉(Cabbala)，犹太教神秘主义体系，中世纪时又受伊斯兰苏菲派重大影响。

学。虽然他严肃宣称人的自由,却身不由己地陷入"世界内在论"(world-immanence)和宿命论。如果把他的闪烁发光的法术语言剥去,他的哲学其实是狭隘、枯涩的理性主义。他想学古代哲人的思想游戏来掩盖这一点,而失望的心灵却又渴求神的恩惠[63]。最后,他从萨伏那若拉的思想寻找精神庇护。佛罗伦萨的柏拉图主义终于碰壁。在法国进攻之后,佛罗伦萨城市共和国的自由也终于没落,这种发展本来早已注定,现在则最后盖棺完结了。

如果人们评论佛罗伦萨的上述活动,认为那都是在壁炉火光前的狂想,而不考虑到当时的环境,就未免太不公平。当时医生、自然学者、技术人员和崇尚物质的思潮正得到政客们支持而兴起。以皮柯为代表的崇尚精神的思潮,其实是人文主义者、诗人和一批无名思想家在失望中的抵制。当时在佛罗伦萨,纳尼的伽利欧托·玛齐欧(Galeotto Marzio da Narni)宣称柏拉图式的熔合法术、炼金术的宗教是一种假科学,他自命是亚里士多德的学生,曾在帕杜阿就学,是一个科学物质论者。他认为:"若没有肉体,就没有生命。"玛齐欧对当时的一切形而上学都从头到脚地无情批判[64]。他嘲笑灵魂不灭的思想和大众受骗的愚蠢。在他看来,人的罪只有一项,便是无知,基督教信仰只不过是迷信。各种宗教都有神迹、奇事,一个善人在任何宗教里都一样蒙福。但人的良善只是关系到他的知识和理性,是个人的事情。神以自己的爱而喜悦,也必须通过知识和良心。这种看法和皮柯的看法一样,都是以奥古斯丁为基础,只不过两人的侧重点不同。令人感到有趣的是,两人又都是从三个文化圈下的世界汲取思想营养,只不过又是侧重点的不同而已。

拿坡里也拥有自己的学院,是由贝卡迪里(Beccadelli)创立的。吉奥凡尼·蓬塔诺①为学院发展作出很大贡献,为此学院后来以他的名字命名,称为蓬塔尼阿纳学院(Academia Pontaniana)。他是拿坡里王国国王的忠诚下属,追随国王反对教皇和神圣罗马帝国贵族。他的政治思想源自亚里士多德、西塞罗和塞内加。1495年,法国国王查理八世征服拿坡里王国,蓬塔诺自然被剥夺了官职。这时,他所有的子女也都去世,使蓬塔诺受到极大的打击。尽管如此,他对自己作为拿坡里王国官员和一个诗人的应有品格毫不动摇。他以作为古代君王与祭司的后裔自负,这种自负就成为他约束自己的律法。[65]这位自由的培育者俨然成为地上的神,而

① 吉奥凡尼·蓬塔诺(Giovanni Pontano),死于1503年。

且得到不少追随者。蓬塔诺恨恶一切修道院式自我孤立、自我中心的生活。他奉政治人文主义作为信条说:“我宣布自己是人类社会、公民社会的一员要参与各种事务……”[66]他所说的“各种事务”包括国家、君主、家庭,连同决定人气质的自然条件、人的品德、能力等。[67]他否认灵魂不灭,对大众和神职人员中那些他认为是危险的迷信,也不遗余力地加以反对。

在拿坡里的这个学术圈与以罗马学院为中心的一批知识分子十分接近。罗马的这批知识分子以腓力波·博纳科尔西(Filippo Buonaccorsi)为代表,反对柏拉图主义、反对教皇、反对任何集权的倾向。他后来担任国王的副枢密大臣,向国王建议:把教会变为国家教会,主教们成为政府官员。1486 年,教皇保罗二世下令逮捕罗马学院中一批最重要的成员,控告他们不忠诚,道德败坏,阴谋反对教皇,其中包括蓬帕尼欧·莱托(Pompanio Leto)和普拉蒂纳(Platina,死于 1481 年)。普拉蒂纳曾是教皇庇护二世(Pius II)的宠臣,在教皇西克斯特斯四世(Sixtus IV)时被擢升为教廷官方历史学家,为此他把所著《论历代教皇的劣迹》(*Concerning the Vices of Popes*)献给西克斯特斯四世。1475 年,他又被委任为梵蒂冈图书馆馆长。他像克莱沃的伯纳、佩特拉克一样,谴责神职人员的贪婪、淫猥、狂妄、懒惰,对信仰与教会的无知。他主张用哲学来清洗社会、人生,认为唯有靠斯多葛派基督徒的品德,人才能真正高尚起来。他为君王所写的《论原则》(*De principe*)中,主张君王要无情建立自己的统治。诸如此类的许多主张已经为后来马基雅维利的《君主论》奠定了思想基础。

在政治人文主义与马基雅维利之间,有三个人代表了这一时期中意大利思想发展的主要方面,他们是:弗儒洛维西(Frulovisi)、皮柯洛米尼(Piccolomini)和萨伏那若拉(Savonarola)。弗儒洛维西(全名是弗儒洛维西的蒂托·李维欧[Tito Livio de Frulovisi])曾经周游意大利、英国和东方,阅历广博,在 1434 年之前不久,他发表了所著《共和国》(*De republica*),[68]使人读后想起马西里欧和法国的议会派(legists)。他把国家解释为圣灵的具体化、普世化,它的特性就是拥有最高权力和对向它授权的人民大众进行教育的无上力量。国家下令、治理并指挥一切。弗儒洛维西主张各社会阶级都有做工的义务。他与后来的乌托邦主义者(布鲁诺[Bruno]、堪帕奈拉[Campanella]等)一样,把劳动称颂为新的神圣工作(opus dei),特别歌颂农业劳动。他主张用国家权力打破教会权力。“我希望君王成为宗教的导师。”君王有权委派主教和祭司,对全国教会实行强力的控制。弗儒洛维西又把国

家的绝对权力与一种(方济各式的)灵性主义结合起来。公义已被罗马教会彻底腐蚀,只有靠国家权力才能重建。他还在所著的一系列喜剧(被称为清唱剧[Oratoria])中揭露教会把其他政治关系也腐蚀了。他的最终希望是地上和平,但认为唯有靠国家强制人们行善,才能实现这个理想。

伊尼亚·西尔维欧·皮柯洛米尼(Enea Silvio Piccolomini)具有人文主义知识分子的敏感和不稳定的特点。他是个政客、记者又是作家,经常陷于矛盾之中,却并不在意去加以克服。[69]对国王和教皇的宫廷,他周旋沉湎其中尔虞我诈、纸醉金迷的罪恶生活[70],一心想出人头地;为此起初支持公会议运动,后来投向神圣罗马帝国皇帝一方,最后把这两者都抛弃了,转而投靠教皇。他的政治思想最终归结到皇权至上主义,统治者高于法律。他说:"众所周知,国家之得以维持全靠武力,而不是靠法律。"[71]权势的魔力和头脑的魔力使他目眩。在他成为教皇庇护二世之后,他把罗马城的创建人①奉为他的宗教和政治始祖。在为对抗奥斯曼帝国准备战争时,他不安地自问:"灰白头发的老神甫,你又要进行战争吗?"然后自己回答说:"是的,我不仅用祷告作战,而且要用武器作战!"在他准备使用的诸般武器之中,包括用科学和诗歌。他认为君王应该提倡学术,使基督教和希腊罗马文化不仅在宗教上、政治上再生,而且还要发扬光大。[72]

庇护二世是教皇尤里乌斯二世(Julius II,1443—1513)的先驱。裘里乌斯二世亲自骑马战斗,被称为"可怕的教皇"(papa terribile),但他同时又依赖拉斐尔和米开朗琪罗,想把罗马城建设成宇宙再生的宫殿。裘理乌斯二世死于1513年,正是马基雅维利写作《君主论》(*The Prince*)的那年。反对教皇的利奥纳多·达·芬奇死于1519年,拉斐尔(Raphael)死于1520年,马基雅维利死于1527年,正是神圣罗马帝国皇帝劫掠罗马城的那一年。一个时代至此结束了。在那一时代中,方济各会思想逐渐统治了罗马,方济各修会总会长成为教皇。方济各会的波拿文都拉于1482年被封为圣徒。拉斐尔画"雅典的学校"②时,也以方济各会和库萨的尼古拉的教导为依据[73]。尤里乌斯二世把恺撒大帝称作"父亲"、"大人",同时又出于个人原因,而要推广方济各会哲学。对教皇来说,修道院式、禁欲思想下的灵性、政治改革、战争与十字军、全世界基督教会以及政治社团的彻底更新,都是难以接

① 依古罗马诗人维吉尔所述,小亚细亚特洛伊城王子伊尼阿斯(Aeneas)被希腊人"战败"后,得诸神指引,向西在海上漂泊,历尽艰险,最后抵达意大利半岛,创建罗马城。

② 在教皇尤里乌斯二世接见外国使节的大厅中。

受的。他们的登位仪式都以古代凯旋进军仪式为蓝本，进入梵蒂冈的拉特朗宫（教皇宫廷），这是模仿1347年里恩佐的柯拉胜利进军、炫耀权势的做法。[74]对一些教皇集权主义者来说，像萨伏那若拉、马基雅维利所鼓吹的改革思想，自然也是格格不入。

萨伏那若拉和马基雅维利都是政治人文主义者，他们还能痛苦地回忆起从前政治纯洁、自由和公民讲道德的黄金时代。两人都想向一个堕落的世代重新宣传过去的典范。当时曾任枢密大臣萨鲁塔蒂（Salutati）顾问的奥古斯丁修会修道僧路易吉·玛西利（Luigi Marsili）对萨伏那若拉起了重要作用。[75]玛西利在《反对教皇宫廷弊端书》中[76]，要求对《圣经》和神学都进行民主化改革，使它们不再是特权阶层的专利品，而成为大众寻求公民的、政治的得救时的引导。萨伏那若拉的祖父米迦勒·萨伏那若拉曾在帕都亚大学担任过教授，又是著名的戴斯特家族（d'Este Family）的私人医生。从他的科学著述中可以看出，他对自然和人体的观察非常冷静客观，他还注意到矿泉浴对某些病人的疗效。对于当时的掌权当局，[77]他持批评态度。他的孙子吉若拉摩·萨伏那若拉（Girolamo Savonarola）一心谋求佛罗伦萨大众的得救，心中充满了他的朋友皮柯·吉奥凡尼·尼西的愤怒叛逆思想。当时佛罗伦萨的这批知识分子，如同当年环绕但丁的哲学讨论圈一样，经常在圣马可修道院和费契诺的学院集会讨论问题。[78]萨伏那若拉的著述表明他和先前的人文主义者一样，竭力推进人文学科，希望借此培养提高人的品质，但首先需要在政治圈里清除腐化，才能保持人文学的纯洁性。

萨伏那若拉对改革的严峻态度一部分来自15世纪初期的政治人文主义者，当时佛罗伦萨的国务大臣和修道僧都为人民大众的自由而反对子爵的暴政，还有一部分则是来自意大利各城市反对罗马专权的传统。萨伏那若拉主张公众利益高于私利，这是从亚里士多德到托马斯·阿奎那的一贯主张。[79]虽然他的救世宏图夭折，他的思想在当时及后代都产生了巨大影响。这种影响并不仅限于急进分子，像与马基雅维利齐名的16世纪上半叶意大利政治思想家古伊恰丁尼（Guicciardin，死于1540年）在与罗马教会的激烈论战中，便把萨伏那若拉的末世思想用来作为武器，[80]他还从萨伏那若拉的讲道篇章中摘录了许多片断。

对历史进行分析时，常常涉及要防止偏颇。就萨伏那若拉来说，我们需要看到他思想中现实的、政治人文主义的因素。而在考察马基雅维利和古伊恰丁尼时，也要看到他们思想中除政治现实主义外，还有非理性、预言狂想和超自然的因

素。1498年，萨伏那若拉在火刑柱上被烧死，同年，马基雅维利成为国家枢密院秘书。马基雅维利思想在欧洲风行一时，无疑与1453年奥斯曼帝国攻陷君士坦丁堡，引起欧洲国家震惊，惧怕来自亚洲的进攻有关。[81]大变动的冲击、战争和惧怕社会动乱更促进了绝对主义哲学的传播，因为人们都焦虑指望一位救星、领袖、一支武力或一种制度。马基雅维利和古伊恰丁尼对意大利的政治生活、宗教生活都陷入没有希望的境地深感忧虑。马基雅维利极力揭露基督教是教廷的政治意识形态，古伊恰丁尼则希望世界从“神职人员的暴政”下得到解放。[82]

在马基雅维利和古伊恰丁尼身上，都反映出大众新觉醒的良知和基督徒属灵派追求心灵得救这两者纠结在一起造成的精神压力。马基雅维利极力寻求使大众得到拯救的真正力量，最后认为这种力量就在于纯正的罗马共和国或瑞士古代的民主之中。[83]他把不神圣的暴君与有品德的神圣君主对比，[84]认为神圣君主又是狐狸，又是狮子，他的力量虽令人畏惧，却切实有效，使天地都要接纳。布克哈特(Burckhardt)在所著《意大利文艺复兴时期的文化》一书中也指出：马基雅维利身上既有教条的成分，又有狂想的成分。狐狸和狮子是中世纪评论时政时常用的譬喻。马基雅维利运用这个比喻，实际上反映了在他眼中，世上的政治权力战争只像两只野兽的无情战争一样。当他这样说时，其实反映了他的孤独与对政治的失望。马基雅维利像贞德那样宣告：他爱祖国胜于爱自己的灵魂。[85]在个人的失望与孤独之中，民族主义这种宗教开始生长。

马基雅维利献身的目标其实不止于此。他接受方济各会属灵派的看法，认为世界历史的演变趋势是越变越坏，政治科学只能设法使列国从世界历史的大趋势中解脱出来。各种政治理论便以世界历史为舞台，进行各种试验，看这些理论是否正确；当然，重要的是有真正受过良好教育又十分能干的人来掌握，通过宗教、法律和军队拯救大众于水深火热之中，使大众都能享受幸福。马基雅维利和古伊恰丁尼把宗教(无论哪种宗教)看做是一种伦理政治力量，是道德和法律的基础、社会秩序的有力支柱。他们并不相信上帝干预人间事务；在他们看来，神迹无论真假都一样。[86]人们对马基雅维利和古伊恰丁尼的这些见解或许过于大惊小怪。开明的基督教人文主义者如索尔兹伯里的约翰、拉蒙・鲁尔、科西莫・美第奇①、洛伦佐・美第奇②、曼奈蒂(Manetti)、费契诺和萨鲁塔蒂，他们在这方面的主张都

---

① 科西莫・美第奇(Cosimo Medici,1389—1464)，意大利银行家。

② 洛伦佐・美第奇(Lorenzo Medici,1449—1492)，意大利文艺复兴领导人之一。

差不多。马基雅维利和古伊恰丁尼与他们的前辈之间相同的地方比人们通常看到的为多。

当时大众关心的是“社会得救”。马基雅维利对这问题的态度介于《狂想之书》(*Libro delle Figure*)和康帕内拉两派乌托邦主义者之间。当时有一大批著名的和无名的政治、道德评论家,马基雅维利是其中之一。在意大利,他并不特别突出。但在法国和英国,他的影响很大,因为他把14、15世纪意大利政治人文主义的经验、它的悲观主义、它的失望和希望社会得救的思想传播到法国和英国。马基雅维利和古伊恰丁尼都以通俗语言写作,希望自己的思想能深入大众。总起来说,他们虽竭力面对国家、政治和历史的现实,还是无法摆脱拉丁、罗马和基督教人文主义的意识形态和灵性语言。

当马基维里和古伊恰丁尼继续从传统中寻找力量改革社会时,新的力量兴起了,但抱着十分不同的目标。进入16世纪以后,人文主义运动开始蜕化,成为热衷于修辞学、为名人的生日歌功颂德、堆砌辞章的活动。当初人文主义者所致力的研究自然、了解人生的活动,却被他们所反对的医生、数学家、手艺师傅(磨制镜片、制造机械、枪械的工程技师)、商人市民以至即兴诗人、通俗作家、报道新闻的记者接过去了。

13世纪的巴黎、14世纪的牛津为15世纪意大利帕杜阿大学奠定一个思想基础,把亚里士多德哲学与医学结合起来。当时意大利北部城市的经济政治独立成为这方面发展的新动力。[87]威尼斯是意大利反教权、反教皇活动的急先锋,在威尼斯保护之下,宗教政治意识形态的说教开始让位给对自然世界的调查研究,在方法上则由独断的信仰转向寻求因果关系,并通过试验求得验证。拉丁人文主义和新兴的研究自然风气(当时它也带有强烈偏见),两者可以说是背道而驰的。但是在这两派异端之外,还有一批人,对两派都不盲目追随,这些人围绕着阿尔贝蒂①、路加·帕齐奥利(Luca Paccioli)和利奥纳多·达·芬奇②。在他们看来,日常事物之中便寓有神圣意义,一般人只能通过这些日常事物实现自己的生活理想。

阿尔贝蒂比较早地意识到拉丁语言不足以表达新的思维。[88]他出身于佛罗伦

---

① 阿尔贝蒂(Leon Battista Alberti,1404—1472),意大利文艺复兴运动中著名画家、诗人、哲学家、音乐家、建筑家,除从事著名建筑的设计外,于著述中还探讨一系列美学基本问题。

② 利奥纳多·达·芬奇(Lonardo da Vinci,1452—1519),意大利佛罗伦萨画派画家、建筑师、雕刻家、音乐家、军事工程家,创文艺复兴时期美术高峰。

萨一个富商家庭，以从事与法国贸易致富。阿尔贝蒂追随亚里士多德思想，认为人不是孤立的个人，而是社会中的一个公民；但他又有创见地提出：人能通过体力劳动实现自己的理想和价值。人们真正了解自然之后，就会识破政客和神学家的呓语，去过一种自然的生活。人们应该学会通过做工体现自己的理想和价值。苦难和人世的千变万化使人学会保持客观，并锻炼得坚强。这种对苦难的看法与历来基督徒认为苦难是自己犯罪的结果，因此只有承受苦难的消极态度迥然不同。于是人成为一个工作的人，这成为人的新特性(索姆巴特认为，阿尔贝蒂创立了资产阶级的工作观念)。美术家用自己的手和心灵创造一个世界，这样，美术家便为古老欧洲的柏拉图主义获得最后一个胜利：绘画。在一切艺术创作之中，人成为“与神同等”的[89]。与此同时，美的观念也根本改变了。过去，美是人面对上帝的沉思与消极的返照；现在，美是人的优美典雅形象。这种优美典雅与启蒙运动的机智、与人的理智和心灵密切相连，通过美术作品，塑造出美丽的形象。美也是一种劳动，要流汗，但首先，它是心灵的实验。

利奥纳多·达·芬奇是这一运动的最伟大代表。他的父亲是佛罗伦萨城的一个公证人，母亲是一位农村姑娘，达·芬奇是他们的私生子，十三岁时便进入工场做工，成为一名工匠和手艺高明的机械工。在佛罗伦萨的这些工场里，医生和工匠常常汇聚一起，从事科学实验。这种风气一直继续到几乎二百年后，在巴黎，笛卡儿同样到工场去从事科学实验。在佛罗伦萨，自1293年，授予艺术家和医生、药剂师、学者同样的宪法地位，从此艺术与工艺便结成一种政治与社会的联盟。1294年为佛罗伦萨大教堂的建筑设计，举行全城居民投票，从此以后佛罗伦萨市民对城市三大建筑——大教堂、钟楼、洗礼大堂——的设计和内部装饰出现的分歧主张都特别关切。这成为全城居民的一种广泛的艺术教育。这种大众化的艺术意识成为利奥纳多思想中的重要部分，当他抓住一项工作全力以赴时，他的心思不仅是一种个人的投身热情，而且表达了佛罗伦萨市民和能工巧匠的独立自主精神。

利奥纳多的老师路加·帕齐奥利是15世纪意大利最伟大的数学家。[90]帕齐奥利出身于方济各会属灵派的重要中心地博哥·圣·赛波克若(Borgo San Sepolcro)的一个中产家庭。他参加方济各会，成为修道僧，同时又对商业数学抱有强烈兴趣，为此到威尼斯去，在那里充当商业数学私人导师。此后他遍游意大利和城邦各大学，演讲推广商业数学。当时只有工匠和艺术家热心数学，而学者们(人文



主义学者和神学家)却很少问津,这使帕齐奥利为之遗憾。1494 年他的《算术、几何、比例大全》(*Summa de Arithmetica Geometria, Proportioni et Proportionalità*)在威尼斯出版,书中按方济各会数字神秘主义传统,每一个数字不仅联系自然历史、宇宙天体图,而且联系教会的圣事、教义、末世论思想甚至法术。[91]他在科学散文著作中援引但丁、佩特拉克的诗句,还把比例的原理用来测算自然世界和神灵世界[92]。帕齐奥利认为人的感官之中眼睛最重要,对获得知识来说,眼睛比耳朵重要(后来马丁·路德则与帕齐奥利持相反意见,认为人靠耳朵听神的话,才能蒙恩得救,因此耳朵比眼睛重要。而不从国教的新教各教派、信奉加尔文思想的荷兰人、西欧人则用望远镜、显微镜把已经不神圣的眼睛装备起来去观察自然界最大和最小的秘密)。利奥纳多的眼睛既不是古代世界柏拉图、奥古斯丁那种乌托邦式的灵性眼睛,又不是新的、完全科学化的眼睛。他接受帕齐奥利的思想,认为眼睛是知识的器官。是柏拉图哲学中仅次于最高神的造物者(demiurge),又是把握万物思考世界的精密器官。

利奥纳多是一个渴望理解、把握和创造各种事物的知识分子。[93]任何人如果不理解他这种全面的创造特性,就不可能理解这位多方面的天才在欧洲思想史上的特殊地位。法国知识分子深知利奥纳多的这个特点,曾写出许多论述利奥纳多的光辉文章。利奥纳多自幼没有父亲,他对自然界这个母亲和魔法神奇的世界一往情深。对古代社会中的人兽杂交,他不以为忤。在他看来,人与兽是一样的,从他所画的《利达与鹅》中也可反映出来[94]。他在生理上是双性人,曾两次以男性同性恋罪被控。他与帕拉赛尔苏一样,把心的运动比作大地,把人的血液循环比作地面水的循环。他向教皇切萨雷·鲍吉亚(Cesare Borgia)和他的保护人米兰公爵斯弗查(Ludorico Sforza)兜售自己的一套法术,还曾吹嘘说:"谁付钱给我,我就为谁效劳。"利奥纳多在艺术和工艺技能上是一个掮客,就像政治掮客做生意一样。他自己也深知这一点。就对社会习俗的叛逆精神来说,利奥纳多也和那些政治掮客很像,他经常说:"我知道……","我能够……","我将要……",而且盼望自己有朝一日能比政治掮客更精明。因此,他的画作中常带有一种神秘的淫荡色彩,例如他画的《蒙娜丽莎》、《哲罗姆》、《施洗约翰》,甚至可以说他的一切画作都流露出一种俗世的、叛逆的,甚至是亵渎圣灵的精神,[95]或至少流露出一个贪婪而灼热的头脑,容光焕发的脸庞,在进行魔法、技术试验。"从阴影的理论中,他推衍出所画的《岩石旁的少女》;从对光线的分析,他找到《蒙娜丽莎》一画中的明暗对衬;他对

运动的分析就应用于所画的安吉阿里骑士战斗场面;他对情欲的分析就应用到《最后的晚餐》一画中去。"[96]

利奥纳多作过关于人、动物、果树、云层的试验;他认为有生命的物体与无生命的物体没有什么不同。当他在工场当学徒时,曾有一次目睹解剖一具尸体,以便描述筋、关节、肌肉的情况,这给他很深的印象。照利奥纳多所述,他对人体解剖的研究笔记有一百二十册之多。他认为设计新的大炮要使用眼睛,画圣母的头像也要使用眼睛,以致画一幅钢笔画、用砂模铸一匹马、修建一个水池的旋涡出口或设计建造一座城市,使用的都是这同一副眼睛。[97]他还曾设法使人体结构学成为一门有用的科学。[98]他绘画的用意,从一开始起,就是要使之成为"制造恐惧的机器"。[99]他的所有画作都是为了这个目的。他的所有艺术技能都以一种精密计算的方法为基础,在画完以后,构图时的画面设计已经看不见了,就像铸造一门火炮或为斯弗查铸造一匹凯旋的巨马一样。这些最初的设计都是为了使观众吃惊或着迷沉湎其中。利奥纳多练习绘画与技术,就像练魔法一样。结果是他被自己的作品迷住了,成了这些作品的奴隶、囚犯,在自己的每一幅新作的形象面前,情不自禁地投降了。

在一系列欧洲知识分子之中,利奥纳多是被自己的作品和其中的炽热情绪所感染的第一个人。他完全是一个发明家,一个工具制造者。在他的大量笔记中没有一处提到国家的政治毁灭,而对米开朗琪罗来说,这是日日夜夜焦心如焚的事情。当他的保护人鲁道维柯·斯弗查被战败后,他立刻投靠了胜利者法国国王弗朗西斯一世。在学术问题上,他虽反对托马斯和柏拉图的形而上学,而他自己思想中却充满了民间的宇宙生成故事、末世来临的乌托邦、魔法的狂想与梦幻。月亮高悬空中就如同蛋黄在蛋白中间,地球是"和鱼同类的"。它像一条鲨鱼或鲸鱼一样,在水中呼吸;草和树、动物和人从地上孳生就像头发、胡须从皮肤上长出来一样,石头则是地球这具生物的骨骼。对于"能",利奥纳多的定义是:"一种超感觉的能力,看不见的力量……它是由一个外面的物体运动带进一个静止的物体,使这静止的物体改变静态。由于这个外力带来奇妙的充满生机的生活,它使一切受造之物都趋向运动和形态变化。"[100]能是自然的恩惠。利奥纳多描绘"能"像放荡的酒神一样,要把蕴藏的力量耗尽,在这过程中,它也能杀死生物。利奥纳多有时也讲有关末世的预言,那种惶然不安使人想起培根、方济各会属灵派、康帕内拉

和阿勃莱希特·丢勒①的《梦境》。[101]他控制自己惶恐情绪的办法就是描绘或制作神奇的技术机械、幻想设计神庙、城市、堡垒、教堂、陵墓，还有各种机械。

原始人为了驱除邪魔或讨好死神，开始古代的大型建筑，此后，无论是暴君、独裁者、绝对君主，以至设想全球体系的近代欧洲思想家，他们想通过建筑树碑立传的狂热，都在利奥纳多的不息活动中具体而微地表现出来。他临终之前，在奄奄一息时承认："并没有正确地培植艺术，对神和人都犯下了罪。"伐萨瑞②在他的名著第一版(1550 年)中描写利奥纳多临终之前皈依了基督教，为此而颂赞"奇妙神圣的利奥纳多"和"他的像君主那样高贵的性格"。[102]伐萨瑞把利奥纳多描绘成像当年腓特烈二世所自居的那种世界奇迹。在这本书的第二版(1568 年)中，瓦萨里描绘利奥纳多死于法国国王弗朗西斯一世的怀抱中。1519 年 5 月 2 日，利奥纳多这个没有父亲也没有祖国的宫廷画家、工程师和节期活动组织家在安布瓦斯(Amboise)皇家行宫中去世。曾经征服意大利的查理八世③也是在这座行宫中诞生的。就在这种放荡挑动情欲而且炫耀卖弄的文艺复兴时期法国宫廷文化氛围中，一个年轻的法国人因看不惯这令人头脑混乱的一切，这种在情欲推动下混杂神和世界的风尚而与之彻底决裂。这个法国人的名字就是约翰·加尔文。

---

① 阿勃莱希特·丢勒(Albrecht Dürer,1471—1528)，德国画家。

② 伐萨瑞(Giorgio Vasari,1511—1514)，意大利艺术家，名建筑师，以所著《杰出画家、雕刻家、建筑师列传》闻名。

③ 查理八世(Charles Ⅷ)，法国国王，1483—1498 年在位，于 1494 年进攻意大利，由此开始连绵不断的意大利战争。

第十三章　第二次日耳曼思想运动回荡于东西方之间：马丁·路德与希腊人马克西莫斯(16 世纪)

马丁·路德与德国大众的关系很像圣方济与意大利民众的关系或是贞德与法国大众的关系。马丁·路德也是为了大众，从大众之中去寻求得救的途径。但有一点重要的不同，路德是对西卡洛林王朝国教会中的不满——有怀疑、有愤恨、有焦虑——的产物。德国教会官方曾经谋求使这种焦虑不满转化为对教会的完全信任，赢得信徒对神的全心敬拜，但结果却完全失败了。神曾说："我是你们的神。"[1]对路德来说，信仰意味着"把自己的生命一切投在耶稣基督脚下"。[2]路德之于德国，就如同爆炸了一颗原子弹。[3]路德深知他的作用如同自然界各种变化的触媒。他曾有一次说："神的恩惠就像阵雨，降到地上，当这片土地再次干涸时，阵雨已经过去了……"[4]

这位宗教上的天才深知，在他里面潜伏着破坏的力量。例如，他知道他可能造成一次流血的大革命，甚至"皇帝在他的宝座中都坐不稳"。[5]有的现代学者承认："要想认识那真正的路德，已经越来越困难了。"[6]路德的著作可以分成观点矛盾的两部分。他写的几乎每一个字都可以从他的其他著作中找到与之相反的主张。在路德生前那段时期，天下大乱不足为奇。当时，路德派的君王、大学和官方教会极力用经院哲学的思想和教会的组织纪律筑起一道堤防，不让路德思想的洪水冲过去。[7]

路德感觉到他所信奉的神就像一个陌生的神祇那样压迫着他的良心，正如 12

世纪时斯拉夫人感到被一位德国的神所追踪压迫一样。这位陌生的神迫使他发听命、守贞、神贫三个誓愿，走上修道僧的道路，成为一个甘被捆绑的奴隶。[8]路德甚至在弥撒礼中不敢领圣体（这种心灵的战兢，长期笼罩着路德，直到他最后宣布弥撒礼是魔鬼的作为，才把自己的精神从中解放出来）。他面对信仰中的天父也如同面对自己的生父那样感到恐怖，[9]最后终于支撑不住而垮下来。对路德来说，这个"父亲危机"——也是他对父亲的经验——以至他处理的方式，都是至为重要的。这个经验也是圣方济和圣女贞德所同样经历过的。当路德对信仰和教会圣礼的根本观念产生动摇时，这不仅意味着教会的终结，而且是古典本体论、形而上学和旧宇宙秩序的终结。

路德不敢以一个自由人的身份面对神，也不敢向神伸出手去，因为在中世纪，神的手是救恩的确据。他觉得自己不能与神携手同行，像在此以前的皇帝、国王、僧俗贵族、主教、神甫曾经做过的那样，去建立世上的一切。天父的可怕形象意味着一种世人无从遵守的法律。路德的父亲汉斯·路德曾经激烈反对路德进入修道院。汉斯认为马丁·路德决志去当神甫是魔鬼的作为。甚至马丁·路德当了神甫以后，他的父亲还是这样想。路德曾对他的好友梅兰希通（Melanchthon）承认，刺激他最深的是父亲所说的话。[10]这种精神上、心理上无法协调的冲突，再加上所处环境中无法解决的理智与神学上的问题，都使他无法继续生活下去。举例来说，当他在爱尔福特大学文科求学时，所受的训练使他在哲学思想上成为威廉·奥康的门徒①。[11]后来，他入奥古斯丁修会，也是服膺奥康思想的修道会。他强调人的自由意志和道德责任，本是针对罗马教会中充斥着罪恶而发，要想在神的救恩与人的自由之间，架起沟通的桥梁，结果被斥为"丧失信心的贝拉基异端"而徒劳无成[12]。神是"纯粹的另一体"，他的意志和愿望决定一切，也禁止违反他意愿的一切；人只能在世上遵行神的旨意。奥康思想的这一方面被用来反对路德，使路德完全失望了[13]。他是否属于被神定罪的行列之中？他怎能面对这样一个可怕的神？怎能从这样可怕的神手中讨取救恩？

本来，在大学里、在修会里，路德都被称为"第二个保罗"，声誉很高，事业前途蒸蒸日上。他属于那个时代，尤其在创办不久的维登堡大学里思想早熟、愤世嫉俗、抱有雄心壮志的愤怒年青一代。路德的好友梅兰希通也属于这一类，才十四

① 重视区别信仰和理性，批评教皇权势。

岁便怒冲冲地离开海德堡大学,因为大学拒绝授予他硕士称号;十七岁时便在杜宾根大学讲课;到廿一岁时已经在维登堡大学成为马丁·路德的主要助手。[14]这些年轻人没有功夫去从事灵性修养。马丁·路德在与肉体欲望争战之中,由于奥康派对他的打击使他厌弃理性主义,又由于缺少灵性修养而无法从中获益。[15]他只有以竭力工作占据全部时间,作为对他的拯救。当他还在修道院的时候——按照1516年他给修道院副院长朗格信中所述——他要用两名秘书协助工作;他忙碌得没有时间去对肉体欲望作战(意思是肉体的欲望无法抗拒),而听从天生来的宗教要求引领自己。毫无疑问,这在人类心灵历史上是有世界意义的事情。马丁·路德这位宗教上的天才,只信任自己内心的声音,把过去神秘主义讲灵修的全部知识都世俗化,为己所用。本来是一个蒙神召选的人,结果成为一个有灵感的个人了[16]。圣灵不再是客观存在,而变成一个天才在自己心灵深处的感觉,听见的声音了。过去讲个人得到神的启示,现在这些启示成为有灵性的个人的作为了。过去的先知是替神传话的人——他们自己还往往很不愿意——现在传道人讲的是自己本性如何充满罪恶,靠神的作为才得到拯救。

先前的神秘主义信徒都尽力贬低自我,到了宗教改革的这位天才身上,却把自我膨胀成硕大无比;不久以后,这个自我就把神灵的作为与《福音书》的教诲都称作是给自己的"好消息"。路德把基督教神秘主义所讲的灵性的出神狂喜,完全世俗化,解释为一种激情的奔溢。他说:"我们都是圣徒"[17];"任何人不接受我所讲的,就断然不能得救"。[18]于是,自我取代了教皇、皇帝、主教们的职分、义务和责任,它就是自我得救的保证。

路德的"贝拉基"思想反映了古代社会遗留下来"传福音使者"的自信,他把救恩带给"亲爱的德国大众"。在他思想中,大众的救恩包含两个要点:第一个要点是马丁·路德从第一次日耳曼思潮运动继承下来的那次运动特点,对神与世界的看法。[19]路德的思想深受德国神秘主义大师爱克哈特和陶勒的影响;他于1514、1518年汇编出版的《德国神学》(*Theologia Germanica*),其中思想对他影响也很深。[20]第二个要点是他自己思想背景中所受摩尼教群众性、激进派信仰的影响。这里涉及的问题不在于个人的教派立场,而在于历史演进的见证。在本书前面的篇幅中曾谈到摩尼教在西欧的潜在势力,它的思想并不仅是基督教之前的神祇观念,还包含了对历史与世界中的胜利者——如罗马——的反抗,即对罗马的理性与自由思潮的反抗。在第一次日耳曼思想运动中,摩尼教思潮中的宗教、神学、政

治虚无主义和无政府主义还未为大众所察觉。到16世纪新的社会历史条件和压力下，君主集权国家兴起，农民不断起义，在德国城镇里出现早期资本主义萌芽。这些因素互相激荡，使各社会阶层都急切寻求现实的与精神的出路。这也反映在热诚的基督徒和马丁·路德身上(晚近的历史研究表明：马丁·路德与被罗马教会判为异端的再洗礼派的关系，路德与德国东部的关系；路德与16世纪德国虔敬主义教派的关系对17、18世纪德国虔敬主义教派还继续产生作用)。马丁·路德虽然竭力避免引起社会火山的爆发，但历史的发展由不得他，最后把他推到“传报拯救信息的使者”这个地位上。最后，不论要付什么代价，甚至他被迫要撒“弥天大谎”，他决定挺身出来，自己成为散布好消息的主角。[21]

路德对神、对世人和其他一切的认识，除来自《圣经》和奥古斯丁之外，还有就是来自《德国神学》，[22]对他来说，这部书比其他许多书都远为重要。在该书第二版前言中，路德写道：“上主恩准这部小书得以广泛传播。人们将由此看到德国神学家们无疑是最好的。阿们。”路德编辑并且热情推荐这部书，成为再洗礼派和属灵派的第二部“新的圣经”。[23](后来的正统路德派神学对这本书持谨慎态度。加尔文则完全否定这本书，他所持的理由也正是后来天主教会在反宗教改革运动中，于1621年把此书列为禁书。路德和《德国神学》的作者们都遇到同样的难处：他们主观上反对“自由圣灵派”，而实际在思想上又与自由圣灵派很接近。结果他们关于圣灵的教义正好支持了自由圣灵派的发展。)按照《德国神学》书中的讲法，除了神的意志和人的意志之外，其他事物都不是真实的。于是，得到自由，得到解放的新人既不仰望天堂，也不畏惧地狱，对神的救赎与惩罚也毫无兴趣。这个“新人”在内心经过一个“旧我被粉碎”的过程，便从过去的罪中得救，进入地上的天国。“这些新人在心灵上自由自在，以致全然忘记了惧怕惩罚和地狱。也忘记了天堂的奖赏；他们因爱心得自由，在这自由中，对永恒的善则是完全顺服的……”至于罪人，由于深知自己有罪，已经放弃了救赎的指望，哪怕被放在地狱里做魔鬼的脚凳也心甘情愿，因为自己连这个也不配。他也不能盼望从神及从其他生灵那里得到安慰或救赎。注定沉沦的命运使他甘受苦难和绝望，对这一切他已经无动于衷。”[24]

《德国神学》以“绝望为安慰”，这是它的终点，而路德则以此为起点。他把神秘主义的灵性经验降低到人人能懂的程度，然后把它转化成大众得救的新教义。1521年他给梅兰希通的信中说：“罪不能把我们与神隔绝，即使我们每天犯一千次

杀人罪、奸淫罪,也还是如此。"[25]对基督徒来说,虽然不断犯罪,仍然不致被罪压倒,因为一切的罪都由基督担当了。[26]这种态度既使人得到慰藉,又实在可怕(路德因此成为浪漫主义的精神父亲)。人的罪只有增长,而不能一笔勾销。马丁·路德由于贪馋,最后身体肥肿,因此死去,正证明了他的这一条理论。[27]虽然《圣经》上说:"罪的工价就是死",马丁·路德还是认为人在犯罪之中,能经验到一种无止息的"喜乐"。这种看法正是11到15世纪的民众、异端分子,殉道圣徒共同的经验,圣方济和圣女贞德都有这种经验。正是这种喜乐使再洗礼派在绞刑架上面对死亡,仍然毫无畏惧。

马丁·路德认为,这种喜乐来自基督以他的恩惠把世人的罪孽都包扎起来。蒙神祝福的人,尝到神恩的人,就可以从心所欲地行事为人。他说:"犯罪时也要勇敢;信仰时则更要坚强。"(Pecca fortiter, et crede firmius.)路德的自我发现并且经验了救赎。他在良心的深处审判了世界。当时的许多属灵派如托马斯·闵采尔(Thomas Munzer)、卡尔许达特(Karlstadt)、许文克费尔德(Schwenckfeld)、丹克(Denk)和弗兰克(Franck)也正是以一种末世论的思想来审判、反对教皇和皇帝,反对罗马和德国的诸侯,反对任何政党与宗教教派,他们的全部气质都是出自末世思想。路德在卷入世俗生活、家庭、朋友、大学、君王的各种关系时,还唱他心灵有喜乐;他身居尘世,却同时又遁世。在去世之前一年,马丁·路德回顾一生说:"我顽强地战斗过了,就像一个惧怕最后审判的人一样,而与此同时,我从骨头里企盼得救。"[28](Ego serio rem agebam, ut qui diem extremum horribiliter timui, et tamen salvus fieri ex intimis medullis cupiebam.)[29]

路德与宗教热诚派堪称是"后期圣徒",不顾迫害地持守着"上帝的小灯笼"——无形教会的纯正教义,而当时教会只注重"神的话";在这面大旗之下,无形的灵性的教会已经在人们心目中消逝了。[30]当时一位属灵派赛巴斯提安·弗兰克在讲道中评论世界说:"教会本应是甜蜜的,而圣徒们则是隐而不露的";[31]在他看来,历史就像是无尽的苦难历程。[32]宗教热诚派、福音革命派、再洗礼派和属灵派都认为,真正的教会从来就是一小群孤独的个人,是"被魔鬼与地上权势代表所迫害的圣徒"。[33]他们的看法与路德内心的看法是完全一致的。路德在《教义问答大全》(*Grosser Katechismus*)中阐述自己的教会观说:"我信在地上有一群纯洁的圣徒,都尊耶稣基督为首,被圣灵所召,一信一洗,一真道。"[34]这一群圣徒是指什么人呢?是指所有弃绝表面工作而一心归向神的基督徒。路德晚年由于为教会

日益焦虑而尖锐谴责它，实际是一种“圣怒”。他眼见罗马教廷已经堕落成《新约·启示录》中预言的“大淫妇”，而旧世界那些不洁的圣徒竟还依附于罗马，依从罗马教会的仪礼。“然而看啊！这些该诅咒的走向灭亡的圣徒却设想自己能造出一种比《十诫》更高明的生活境界。”[35]任何人若不是靠天父的帮助，连十诫中的任何一条都无法遵行，而这些不圣洁的人以为只要奉行圣事仪式，遵行世俗法律，就完成了信心的生活！在路德身上有与再洗礼派、虔敬主义派、属灵派共同的对罗马教会、对国家、对世界从根本上不信任。正是这一点就表明他们都是第一次日耳曼思想运动的儿女。

后来的人们为掩盖路德把神秘宗教经验世俗化、庸俗化时包含了一种灵性的无政府主义和虚无主义，便反复援引路德主张的顺服苦难。实际上，路德认为神秘宗教经验是极罕见的，他把这种神秘宗教经验从人生难得的灵性高潮转到信徒日常生活能够达到的程度来推广。任何人自认为被圣灵充满，可以认为自己已经高居世界与人类社会之上。路德的这种主张，其真正含意在于他反对强调人的理性。他对人的心智完全不信任，表明他怀疑人的理性，也表明他完全没有灵性的锻炼。他从未经验过来自圣灵给人救赎与自由的能力，这种能力使人得以超脱物质和肉体。[36]

路德认为，理性是罗马和西方意识形态的工具。他抨击亚里士多德和托马斯·阿奎那从不间断。他甚至指斥托马斯·阿奎那对亚里士多德著作和《新约》中任何一章都从来未曾读懂过。[37]他认为，理性只能应用于日常现实生活，在所有其他领域中，理性无非是“为恶魔效劳的妓女”[38]，是“神的死敌”[39]，是“一切邪恶的源头”[40]。路德在维登堡的最后一次讲道中还把理性斥为“娼妓”，主张把它扔进厕所[41]。在这种猛烈抨击背后，路德有一种惧怕，他怕一般百姓相信了理性就不再相信神而失去得救的机会。因此，决不能让恶魔般的理性统治民众的头脑(在路德头脑里，人若不是受神的暴虐统治，就要受理性的暴虐统治，两者必居其一；两者相较，还是神的暴政好些)。这种态度决定了路德成为东方日耳曼—斯拉夫人的代言人。本来是宗教上的绝对主义，但后来便发展为君主的社会政治绝对主义，在这基础上，新的教会权贵又兴起了。这些人对政治和宗教人文主义一窍不通，也不懂神与人在圣事和理性上怎样合作；只知道罪人的本性早已决定他在神眼中没有半点权利，因此在国家中、在世界上也没有资格发言。他没有自由意志，只能靠神的恩典——这是一种可怕的恩典——而活着。[42]

路德与西方的冲突始自他所写的《论自由意志》(*De Servo Arbitrio*)[43]，其中攻击伊拉斯谟所写的《意志自由，讨论或比较》(*De Libero Arbitrio*, *Diatribe sive Collatio*)。伊拉斯谟的答辩是西欧反对路德，反对宗教热诚派和东方灵性虚无主义的宣言。[44]当时德国的一批人文主义者如穆蒂安(Mutian)、札西乌斯(Zasius)、皮克海默(Pirkheimer)都深受伊拉斯谟这篇答辩的影响，从此与马丁·路德分道扬镳了，"甚至梅兰希通的情绪也在伊拉斯谟一边。"[45]这篇答辩文可以说是伊拉斯谟一生的恰当总结。他临终前最后一句话是"信靠神"[46]。他的最后一篇文章《论教会的洁净》，是他毕生致力古典学术和基督教研究的结束。他在宁静中死去，确信教会能在西欧一千年的传统和宗教氛围中得到护佑。

伊拉斯谟是现代崇拜派的人文主义一翼的产物，而马丁·路德则是它的狂热左翼的一员[47]。伊拉斯谟和库萨的尼古拉一样，认为"文艺复兴"的"复兴"(renascentia)一词，其含义是指一切学术、道德、世界和教会的重生。[48]这个复兴是基督亲自发动的。[49]伊拉斯谟对圣经研究的成就为科莱特、法贝(Faber)、莫如思(Morus)、比代、加尔文、茨温利、西斯内罗斯(Cisneros)、罗伊希林(Reuchlin)和梅兰希通所继承。[50]它反映了1500年到1520年基督教改革人文主义运动的光辉团结；在此之后，它就分裂为"宗教改革"和"反宗教改革"两派。在1515到1519年间，伊拉斯谟曾期望出现黄金时代的曙光，[51]世界即将进入永久和平，基督教会将再现青春，学术科学都将再兴。伊拉斯谟以为有成就的学者们都决志为文化复兴而努力。黄金时代即将出现。[52]这不是空想，也不是做梦，而是16世纪初开始的人文主义思潮开花结果。

1506年，法国人文主义者波维乌·鲁尔介绍库萨的尼古拉到西班牙去。1512年法贝·德塔布雷写《新约》中的保罗书信注释；1516年，伊拉斯谟的新版希腊文《新约》问世。1517年西班牙新旧文字对译《圣经》由伊拉斯谟的西班牙弟子整理出版。当时，茨温利在苏黎世、梅兰希通在维登堡，还有加尔文，都被这种基督教人文主义的活跃气氛所感染。在宗教改革派和反宗教改革派日益尖锐对立形势下，伊拉斯谟这一派成为神圣罗马帝国皇帝查利五世所支持的第三种势力，希望通过它缓和改革派与反改革派的矛盾。而主张改革的温和派也把希望寄托在查理五世身上，期待皇帝出来推进宗教改革。

这时，伊拉斯谟在他一向景仰的方济各会修道僧尚·维蒂埃(Jean Vitrier)影响下，[53]已经在进行他自己的计划。他在所著《战斗的基督徒手册》(*Enchiridion*

Militis Christiani)中说，他的道路是“回到圣经”，“为重建基督教神学，首先需要研究古代善良并且品德高尚的异教徒和基督教的教父们”。他念念不忘的是在尖锐对立的各派之间建立和平；通过重建道德，为国家、社会树立起新的秩序，基督教会也将由于基督教人文主义的良知与智慧而得以净化。[54]自1519年，伊拉斯谟对从底层兴起的宗教社会运动感到不安。这是一个对他完全陌生的世界，宗教热诚派、自由思想派、基督教无政府主义派对同一本福音书，却有与伊拉斯谟完全不同的解释。在一小批有文化教养的基督教人文主义者手中，福音书的意义是一回事，但在思想激进的大众手中，福音书的意义完全是另一回事。在这大众之中，有满腹苦水的下层神职人员，没有神职的教会工作人员，在乡间巡回的神甫，被雇来在教会举行弥撒礼时朗读礼文的、可怜的诵经者；当然，大量的人们是农村无产者和城市下层阶级。[55]在事态的进程中，伊拉斯谟渐渐看清了，不在卡洛林王朝版图内的东方，与卡洛林王朝统治的西方迥然不同。1524年，正是伊拉斯谟出版《论意志自由》一书的那年，潜藏在地下的烈火喷射出来了，德国农民战争爆发了。

伊拉斯谟指责路德对东方教会从奥利金起，在希腊文化圈里的经验和西方教会从德尔图良起直到当代，在拉丁宗教传统中的经验，统统予以拒绝。在基督教的悠久历史中，与马丁·路德的思想主张一致的只有基督教内的异端摩尼派和威克利夫，而伊拉斯谟却能援引与他思想一致的无数殉道者、学者、圣徒、著名大学、宗教会议、教皇、主教们。那些支持新福音的人能与此相提并论吗？谁给了他们目空一切的权利，仿佛在他们之前一千三百年就未曾有过拯救的福音？难道在这一千三百年里，基督不曾和教会在一起吗？[56]究竟圣灵是在基督教的千年历史之中，还是在自吹自擂的路德和卡尔许达德一边？伊拉斯谟在为人的自由与尊严辩护时，援引英国基督教人文主义者，尤其是约翰·费希尔(John Fisher)的思想作为佐证。他甚至把贝拉基和斯多葛也拉到自己一边，这引起了路德的嘲弄，伊拉斯谟几乎把贝拉基看做福音派的一员了。[57]在路德看来，自由意志是一句空话，只对居心犯罪的人有用。伊拉斯谟则援引《旧约》特别是其中《诗篇》，《新约》特别是其中的保罗书信，[58]论证人的自由意志是神所赋予的，在人犯罪之后，自由意志因罪的辖制而受损，但并未完全丧失。[59]否则，怎说明历史上大批圣徒、大批善良公义的人们呢？难道他们的善行都是欺骗，都只是犯罪的另一种形式？[60]如果人的一切活动、一切工作都毫无意义，神为什么还让世人去竭力奋斗呢？那些殉道圣徒为神致命，如果都是神预定叫他们承受各样苦难，则神未免太残酷了。

伊拉斯谟对路德思想核心所作的抨击,揭示了路德的农民世界观中的社会思想。路德心目中的神是一位任意赏罚、不求公平的君王。伊拉斯谟指出:路德的神其实是个恶魔,就像路德的专制的父亲对待儿子一样。路德的神是一个残暴的领主,无情鞭打农奴,可以剥掉农奴身上一层皮。[61]奥古斯丁在与贝拉基论战时,把原罪强调到不近情理的地步,[62]路德及其追随者因此被引上歧途,夸大原罪到骇人的程度。他们所描绘的神比古希腊西拉丘斯城的暴君戴奥尼修还要凶残,因为神制定律法,把世人都打成罪人,然后来惩治世人。路德及其追随者强调神的绝对权威与大能,而人则绝对地无能,也就是说,得不到神的恩惠。这对神和人都是一种侮辱!如果世界在基督里得以复兴,就需要世人合作,而世人首先要有自由意志来作出这个决定。如果人没有自由意志,则犯罪作恶也不需自己负责,这就无法惩治恶人了;如果人没有自由意志,则决定使人犯罪,就是神的责任,于是神就是残暴不公的了。人类能不被绝望压倒,全因为即便对未来公义必胜失去信心,还能继续尽自己全力去行善[63]。

路德写了一本小册《论自由意志》答复伊拉斯谟,这本小册在一年之中刊印了十版。路德重视这场论战甚于他与罗马教廷的战争。这本小册是路德结婚后的第一篇杰作,他把这本小册献给他的父亲,这成为他的一篇杰作。其中是与神天父这个无法认知的创造者的对话。神是“狂飙”(Sturm und Drang),是创造的风暴,是绝对的,无法测透的意志。在这个意志中没有感觉,也没有理性,这个意志自身就是万物的法则。这个意志所做的一切就是善,因为这个意志就是确定善恶的。唯有这位全能的主宰能够成就一切已经成的事情。在《论自由意志》中,路德提供了一幅具有爆炸力和独特重要性的自画像。这幅像所画的是一个被鬼附身的天才,这个天才是按他心目中的神的形象造的。[64]只有被圣灵充满的狂热信徒才能面对这样一位神。路德一再声称,任何人若没有圣灵住在心中,就全然无法领会《圣经》的真意。

1526 年伊拉斯谟发表《两面盾》(*Hyperaspistes*)一书两卷,抨击路德那些过于极端的看法和盛怒的态度。这部反路德的书竟成为天主教护教学(apologetics)的基础,又成为正统路德派教义的基础。梅兰希通本来已经受不了路德的灵性的粗暴,读了伊拉斯谟的书之后,他下决心采取自己独立的经院式人文主义的教义体系。伊拉斯谟在书中先提到梅兰希通并善意评价他的著作《论意志自由》,然后直截了当地回答路德说:“所有教会的硕儒、权威、教皇,只要所讲的不合你意,立即

被你斥为蠢人。不久以前，你还称卡尔许达德是得到圣灵感动的人，曾几何时，你又斥责他是撒旦的工具。你起先煽动农民情绪，然后又背叛他们。你却说我是个怀疑主义者?！好吧！我可以说，对地上的一切我确实抱有怀疑，这是真的，我不轻信，不轻易下结论。”然后他接下去说：“教会对事情往往抱怀疑态度，推迟几个世纪才对事情表示态度，而你却爱好肆意骂人。”这里，伊拉斯谟第一次把公教会与马丁·路德自己的教会对立起来(暗指路德强调他有自己的神)，并说：“和你最亲密的茨温利·于柯兰帕德(Ökolampad)等人在许多事情上都和你持不同意见，因此，我和我的公教同事们也只好像他们那样看待你的权威。”

伊拉斯谟指出：路德否认意志自由，认定一切事情都有其发生的必然性，以这种见解教育大众，含有极大的危险。伊拉斯谟讨论问题，经常由大处着眼，他深知摧毁“个人有自由意志”这项教义将造成什么后果。伊拉斯谟和后来的笛卡儿，以至再后的伏尔泰一样，都因为看到大众抓住路德的话而去破坏一切，感到十分可怕。路德使人民大众既对神不了解，又不去接近神，结果就造成无神论者。伊拉斯谟一再就此抨击路德，他当着未受教育、凡事好奇、不接近宗教的大众，讨论最艰深而又令人困惑的神学问题。这些问题本身往往就是扭曲的。伊拉斯谟向路德说：“我谦卑恭敬地对待神的话，你路德却仿佛自居为《圣经》的主人，而不是传讲《圣经》的人！”(在这里伊拉斯谟描述了路德那种“野狐禅式的天才”和惯于为自己要讲什么而牵强附会地曲解《圣经》)“你不断强迫别人接受你对《圣经》的解释。你最荒诞的是夸张人的绝望处境和人的虚无性(reductionem in nihilum)。”

伊拉斯谟十分了解路德思想深受民间摩尼教影响，而其根源则来自奥古斯丁和奥罗修斯。他指责路德把基督教的一神变成两个，围绕着人互相战争。第一个是《旧约》中专讲律法的、可怕的神，与另一个被钉死在十字架上讲仁爱福音的神，所讲的是迥然不同的两种语言。(在这里使人想起路德派神学家，包括19、20世纪之交的现代德国路德派神学家阿道夫·哈纳克，都对2世纪主张基督启示的仁爱之神与《旧约》那严峻的创世主是两码事的基督教哲学家马西昂特别客气。)伊拉斯谟还严厉责备路德缺少人文主义的文雅素养说：“我用拉丁文与你对话，你却用农夫、水手、铁匠们使用的德语来反对我。”路德与修道会的传统十分接近，而伊拉斯谟作为一个人文主义者，在思想与社会观点上则是反对修道会的。“你号召人们造反，因为你的书是用德语写的，现在到处人们都造反了。”

在《两面盾》的第一卷结束语中，伊拉斯谟用沉重的心情描述社会、政治与思

想界都由于路德的革命而陷于混乱。在第二卷中,他阐述人文主义对世界和世人的看法,认为世界、历史和自然共同组成神创造的宇宙;它是神圣的而不是由于世人背弃神、神震怒降罚,造成世上只有一团混乱。在这里,伊拉斯谟和先前一样,先指出路德的狂妄自大,把一千年的思想传统、基督教思想家和异教圣贤世代相传的见证都看得一钱不值,一心只想借这种简单粗暴的做法,利用一般基督徒在教义上认识不清而蛊惑人心。路德所说"如果人的意志果真自由,那就不可能有神恩"是一派胡言。神恩乃是支持并帮助人的自由意志的。伊拉斯谟在此又一次指出:路德的神是一位可怕的神,不论对朋友或仇敌都一样无情压制,结果人们只有对神绝望,因为神所定的律法,人无论怎样努力也达不到。这个神是以虐待他的儿女为乐的神。

伊拉斯谟诉诸古希腊罗马文化和基督教传统来反对路德这位奥古斯丁修会的僧人,反对路德诅咒世间一切价值的主张。伊拉斯谟还诉诸人们的常识,并不是一切世人都是无神派,都是坏人。他在哲学神学思想上为人的自然本性所作辩护是以基督教启蒙运动①的一个基本命题为依据的。他说:"在人身上有高贵的品质,他有向善之心,尽管多数人心中还有更强的恶念","在人身上,软弱的成分多于邪恶的成分,并非个个都是抗拒神的恶魔"。[65]伊拉斯谟指出:马丁·路德把全人类都看做为恶人,忽略了人们由于不同的环境、气质、习惯和经验而产生的不同。路德认为,人全部都是邪恶的,而邪恶也是神所创造的。伊拉斯谟有说服力地指出:路德相信神是一切邪恶的根源(这也是爱克哈特、库萨的尼古拉、斯各特、奥康、伯麦②和德国唯心论者们的主张)。伊拉斯谟截然反对这种看法,认为神是良善的神,像一个开明的君主,从不勉强任何人做任何事,他只是劝人行善,而给人最大的自由。[66]伊拉斯谟激烈反对路德认为人凭自己不可能做任何善事,正如斧头离不开木匠、泥土离不开砖瓦匠一样的说法。[67]

伊拉斯谟在哲学神学上为人辩护,特别集中到对世界历史的看法上,成为高潮[68]。路德认为在基督教之前的时代里,无论个人或国家都不值一提。伊拉斯谟则认为,许多异教徒也做出可歌可泣的事迹,[69]为此,马丁·路德说伊拉斯谟是无神论者。伊拉斯谟反驳说,有哪一个异教徒像路德那样把人类看得一钱不值?他

① 作者此处是套用18世纪欧洲法国、英国、德国的理性主义思想启蒙运动。

② 雅各·伯麦(Jakob Böhme, 1575—1624),德国神智派神秘主义者,斯宾诺莎、谢林、黑格尔的思想先驱。

还着重指出，即使未曾因基督得重生的人，本性还是有好的一面，并不像摩尼教徒路德所描绘的那样邪恶：[70]“一个事物尽管不完美，并不因此就属于无神的一边。”(Nec statim impium est, quod est imperfectum.)[71]犹太人有律法，这是好事；希腊人得天独厚，有极高的禀赋，即使彼拉多①也不是邪恶，而只是软弱；即便是出卖耶稣的犹大，若是他在最后一刻想改邪归正，也还是可能的。[72]伊拉斯谟从古代历史、《圣经》以至当代史实中繁征博引，论证人类历史中有作决定的自由，驳斥路德认为历史全是恶魔的作为，人是恶魔的走卒，因而也只能作恶的说法。[73]

伊拉斯谟本来对年轻的路德颇有好感，但在西方人文主义者的世界与马丁·路德、宗教热诚派、德国东部以及渴望得到拯救的大众之间，横亘着一道无法逾越的鸿沟，[74]因为路德像一道狂流，冲决了一切河岸堤坝。个人得到神的光照、得到圣灵充满，被神召唤去更新全地。路德种下种子就引来了旋风。他的神秘宗教经验里，既没有神学，也没有形而上学、伦理学，也没有文化、国家、教会、历史，或寻求救恩和意义的人类。

早在 1525 年，伊拉斯谟已经看到路德的虚无主义思想，梅兰希通、茨温利、加尔文和路德的早期追随者也同样看到了这一点。在路德的早期追随者之中有一位乌班努·雷吉乌斯，正由于对此感到焦虑而向路德派传道人指示道：“论述基督教主要信仰时，怎样谨慎从事，不得罪人。”读来像是专为供伊拉斯谟使用的资料册一样[75]，其中说：“有许多人论到信仰与赦罪时，几乎不提悔罪，似乎认为不在教会办悔罪圣事，也能继续信福音，也能使罪得到赦免。”(从中可以看到路德派的宗教改革运动，多么迅速地走向世俗化，以致最终演化为德国唯心论。)雷吉乌斯接着哀叹说：有些传道人践踏教会弥撒到了可怕的程度，对这种可恶行径若不避免，就会失去神的救恩。还有人甚至说，在弥撒中，神甫又重新把基督钉死在十字架上……(这正是路德说的。1525 年，正是路德发表《论自由的奴隶》的那年，他要求把弥撒与其他各项亵渎神灵的事一样，予以废止。)雷吉乌斯还说，许多传道人只顾拆毁，不事建设，嘲笑领圣体“全无必要”。[76]还有别的人对信徒说：“我们并无自由意志，犯罪也是神所定的。”(换句话说，罪是由神而来的)还说，许多人错误领会“关于基督徒自由的看法”，造成 1525 年在斯瓦本·弗朗可尼亚与阿尔萨斯，有十万人被杀。农民、工匠与其他社会下层民众自称直接得到圣灵的启示，甚至起来

① 彼拉多(Pilate)，《新约》福音书中的罗马巡抚，因犹太上层压力而判处耶稣死刑。

反对神学家和其他有教育的阶层。雷吉乌斯生怕这些“文化的敌人”竟然取得胜利。如果那样,“德国将重新陷于野蛮”。有多少传道人,甚至嘲弄守贞和禁食!有的人甚至宣称要废除祈祷,说:“这种喃喃自语的祷告是异教徒才犯的错误,是假冒为善——神毫不喜欢它!”雷吉乌斯历数宗教虚无主义的各种表现之后,向路德的追随者发出一些明智的告诫,怎样讲解基督教,这些告诫与罗马公教会的观点竟十分接近(其中最长一章论述当崇敬圣徒,由于与公教会的主张太接近而于再版时被删除)。

人们通常感到吃惊的是路德对他的敌人的抨击,随着年龄的增长而日益激烈。他成了无冕教皇,又是德国强化自身的一个皇帝:这已成为公开的秘密(但丁和利恩佐都希望在本国出现本国的皇帝)。就欧洲的内在历史而论,路德作为一个个人,获得了最大的胜利。有谁能否认这一点呢?但他在临终之前为什么还诅咒理性是“娼妓”,是“教皇的猪猡”呢?1545年,路德发表《反对魔鬼所创立的罗马教皇制》,其中主张把教皇和教廷要员们的舌头都割下来,照着教皇诏书谕旨上印章的先后次序,把这些舌头钉在绞刑架上。这使人想起中世纪群众起义反对教会神职人员时的血腥气氛。路德还说:这样,教皇和他的臣属可以在绞刑架上或在地狱里与恶鬼们一起举行宗教会议。这些话不应只看为粗鄙的咒骂,而其中流露出路德内心最深处的愿望的瓦解和由此引起的深刻失望。路德曾期望宗教改革能使人们内心净化而直接与神交通。结果如何呢?宗教改革运动是否使虔诚信徒的人数增多了呢?大概适得其反,虔诚的信徒减少了。路德宗被从卡洛林王朝昔时统治的西欧驱逐到东欧。在这过程中,它不得不改变,以适应君主的口味,同时带有外邦见解的现代派分子渗入路德宗,路德的最活跃的追随派——宗教热诚派和再洗礼派则被消灭了。[77]这些不从国教的群众一听到像路德这样有爆破力的号召便蜂拥而来,希望路德的这股力量能把旧世界炸得粉碎。而就在路德还在世的这段时候里,他们自己已经在火刑的柴堆上或路德派君王的监狱里了结生命了。

路德派左翼的受镇压(特别是1522到1526年间)意味着这股灵性力量被驱入地下,此后一直到德国浪漫派兴起之前,德国思想界的各种运动,或是从它得到营养,或是被这股地下力量感染而变形。所有这些运动都带着变化多端、随机应变的烙印,并使人精神紧张。自路德和梅兰希通与世俗君主、大学当局达成协议之时起,这个印记便坚定不移地盖到一切事物上了。正统的经院哲学家对由地下兴

起的任何思想及其代表人物，都不遗余力地口诛笔伐，直到18世纪中叶他们自己走上穷途末路，被人讥讽为没有神、没有灵魂之时为止。正统路德宗的悲剧由此开始了。灵性、良知与内心宗教经验得不到合法地位和任何权威，而没有这样的权威，就不可能有真正开放的理性主义。各种精神的心灵的力量必须得到合法宗教权威的官方认可，在德国这是不可能的。[78]路德宗国教会不仅要迎击新教其他改革派、茨温利派以及教皇派，还要压制内部兴起的年轻造反派，这部分人往往是其中最优秀分子。

1521年圣诞节时，三位热诚派的传道人施托希(Storch)、施蒂布纳(Stübner)、德雷克塞尔(Drechsel)由茨维考(Zwickau)来到路德所在的维登堡。从这时起，宗教热诚派在路德派大本营里安营扎寨了。路德从大学时代起的同窗好友卡尔许达特立即参加了宗教热诚派运动。芝维考是一个以斯拉夫人为主的城市，1450年之后，这里又成为胡斯派鼓吹社会革命的一个中心。它离波希米亚不远，波希米亚—摩拉维亚兄弟会的成员也不断渗入进来。茨维考的大众在这些影响之下，觉得要承担起一个使命，从《圣经》、从《纯净的福音》、从神灵中寻求自己的救恩。这个运动时而只有一两个信徒，时而把全社会都发动了起来，又有时像11至13世纪的意大利一样，仅仅得到穷人的拥戴。[79]还有的时候，群众寻求救恩的运动发展为决心建立神的国度的十字军武装起义，和圣女贞德组织起来的队伍颇为相似。路德在起初时还打算把这部分群众也包括到他的追随者之中，号召他们参加公开的讨论，说："让大家的头脑互相碰撞一下。"这部分人认真看待路德的号召，起来反对罗马教廷与教会势力，反对德国的君主和其他世俗的权势。[80]

宗教热诚派和再洗礼派的灵性个人主义是路德、德国神秘主义者(爱克哈特和陶勒)以及现代崇拜派的共同产物。他们也不时表示赞同库萨的尼古拉、伊拉斯谟的人文主义——即是一种开明的基督教，认为无论在基督教各派甚至土耳其人、异教徒中间都能听见神的声音。在一个不受教派或社团束缚的地区，这种信仰和路德所关切的根本问题"基督徒的个人自由"结合起来了。持这种信念的人，在他从《圣经》中领受神的话语时，不需要中间插入教皇、神甫或教授来给他帮助。路德的主张中虽也含有这种思想，但当别人把他的思想推进到其逻辑结论时，他又恨这些人。这些人要想贯彻路德的思想，却为此激起了路德的恼怒。归根结底，路德始终是一个脱离现实世界的修道僧，对他的思想导致什么后果，从来不予考虑。他属于一种类型：确有天才却毫无责任感。其实，宗教热诚派和再洗礼派

把路德的新基督教付诸实践了——没有神学,没有智识文化,不要任何世界统治者和国家作为偶像。每一个人自己去听神的话语,再靠《圣经》帮助,在生活中实践信仰。

他们实现路德理想的努力,有两种截然不同的形式:革命的政治一翼和虔敬主义一翼。在革命的政治一翼中,最著名的一员是茨维考的传道人托马斯·闵采尔(死于1525年)。他领导一伙农民起义,确信这是路德的号召。[81]当时这样理解路德号召的,不乏其人。1530年,一批低地国家的传道人在闵斯特(Münster)夺取了政权,在吕贝克在于尔根·福伦维勃(Jürgen Wullenweber)的领导下也夺取了政权。这些人都决心在地上建立天国,建立"属神的、最基督化的城市","属基督的兄弟大社团"。闵斯特的再洗礼派的口号与意大利佛罗伦萨的萨伏那若拉的口号惊人地相似,而且采取的手段也是运用暴力去建立新的"神之城",任何违抗都被看做罪而以"神圣的"恐怖手段加以无情摧毁。在闵斯特城"净化"之后,下一步便是宣传鼓动,组织军事队伍,准备采取像圣女贞德(或者也可以说像希特勒)那样的行动。闵斯特城再洗礼派之中有一位来自奥地利东部低地的诗人罗伯特·哈默林(Robert Hamerling)。他出身农民家庭(希特勒也出身于奥地利东部低地的农民家庭,那个孤立的农村地带位于波希米亚、摩拉维亚和奥地利中心区之间的森林之中,自16世纪到20世纪,可以说变化不大),写作了一部诗篇《来自莱顿的扬》,歌颂闵斯特的再洗礼派天国。这个国度遭到几乎是全欧洲的联合进攻。在抵御外敌中,全闵斯特不仅在军事上而且在经济上、民心上都充分动员起来,以宗教和政治的两重狂热拼死战斗,显示出下层阶级的巨大潜力和新的传道使徒动员民众的能力。

许多历史学家把1525年到1625年在德国南部和奥地利爆发的农民战争,以及随后在德国和中欧各国对再洗礼派、宗教热诚派的迫害、屠杀、搜捕、声讨,看做仅仅是历史的一段插曲。事实完全不是这样。奥地利的再洗礼派虽在16世纪20年代被击败,但并未被消灭,它在民众中间继续秘密活动。当时有一位路德派神学家柴特劳斯(Chyträus)在访问这地区后写道:"在奥地利,宗教信仰过分自由了。凡是从德国被驱逐出来的人,不论是什么理由,在这里都能安身。"[82][83]1529至1530年间,帝国议院决定,不惜使用任何暴力手段,也要使奥地利完全顺服。结果,再洗礼派依然存在,甚至还有足够的实力于1550年在维也纳举行再洗礼派国际大会。[84]与此同时,路德派已决定不容许良心自由,而在新教贵族控制下成为国



教了。德国的新教贵族以及他们控制的路德派教会不遗余力地铲除当初路德及其追随者们推行的改革。这些新教贵族对宗教改革反抗罗马教廷是支持的，但对宗教改革引起的激烈后果却是反对的。[85]梅兰希通这时摇摆不定，在思想混乱之中，他一再问自己：这些茨维考的先知们究竟是来自神，抑或来自魔鬼？路德则直截了当地谴责这些运动，呼吁贵族们处置这些宗教热心派。贵族们对付农民起义素有经验，现在就着手把宗教热诚派淹没在血泊之中。路德曾说："农民尽管为数众多，都是些偷窃和杀人者。"罗茨(Lortz)就此指出："路德对农民如此野蛮地攻击，其实是针对宗教热诚派的。"[86]直到闵采尔被处死五年之后，他的精神还有影响，以致路德胆战心惊，深怕像闵采尔带来的灾难会再次兴起。

任何事物若在沉默中消逝，成为地下的秘密，就很难把它消灭。茨维考的先知们例如丹克、许文克费尔德的卡斯帕(死于 1542 至 1543 年间)等遭受迫害，流亡各地都遭到驱逐，最后只有像德国的不从国教者那样贫苦无靠，四处漂泊。[87]他们成为德国无产者中的一部分，和传道人、学者、诗人一道，在社会和思想界底层起着酵母作用。这种情况由 16 世纪一直延续到 19 世纪。

继承早期路德以及第一次、第二次德意志思潮的一位最著名人物便是塞巴斯蒂安·弗兰克(Sebastian Franck)。他的思想通过无数渠道流传到近代。[88]对路德和他的追随者来说，看到弗兰克就像公牛看到了红布一样。[89]弗兰克出生于 1499 年的多瑙沃斯地方，那正是中世纪秩序垂死的最后一刻。1515 年，他到因戈尔斯塔德(Ingolstadt)读人文学科，路德的死对头艾克(Eck)和再洗礼派领袖之一胡布迈耶(Hubmaier)后来都曾在那里任教。弗兰克对伊拉斯谟的折服大概始自这个时候。随后，他成为贫穷的教区神甫，目睹"一般大众远离天主，感到震惊"[90]，这使他为世界末日的到来而焦虑。救恩的使者在哪里？有谁到这些贫苦大众中间，言传身教地传播福音？弗兰克走遍各教派(包括再洗礼派，并从中深受教诲)，都不能使他满意。他也曾追随隐修士的各种修会，在思想上既有早期路德的影响，又有德国神秘主义者陶勒和"德意志神学"派影响，因此他后来用"德意志神学"的笔法著述发挥自己的思想。[91]伊拉斯谟的人文主义的灵性思想也给予他很深的烙印。[92]尽管如此，"使他后来成为极端、遭人痛恨的思想，毋庸置疑是来自马丁·路德"[93]。

1529 年，在再洗礼派思想笼罩下的纽伦堡，弗兰克与帕拉赛尔苏(Paraccelsus)会晤。帕拉赛尔苏认为神是灵，而教会只是砖墙围起的一块地方，这个见解正

中弗兰克的心怀。[94]他们两人的另一共同点是都希望由宗教引起的纷争能早日平息。帕拉赛尔苏像先前的大阿尔伯特一样，到自然之中去寻找神，弗兰克则到历史中去寻找神。[95]他确信，在一切社会秩序陷于瓦解、人与人之间都拔刀相向的时代，魔鬼的权势如此嚣张，神不会坐视不问。神是人类历史的主宰，神就在历史之中，神就是历史。历来异端分子是一个贬义词，弗兰克第一次把它用来表达正面的称颂，他认为异端分子在历史中举起真正信仰与理性的火炬，而世界、教皇、邪恶势力则在折磨这个世代。弗兰克教导人们，历史从来是胜利者书写的历史，而构成历史重要内容的却是那些已经消逝的人们。胜利属于受害者(triumphus penes victos)。[96]弗兰克是再洗礼派和花园兄弟会(Garden Brethren)的朋友，他的妻子就来自这些教派，但他却没有囿于这些教派的消极否定一切的思想。他属于小资产阶级，他所学的做肥皂生意是以异端闻名的。虽然如此，他却又有贵族的气质，惯于把自己的矛盾思想冶铸成一个积极的整体思想。[97]神在每一个人之中，对不同的人，神的启示也不同，即使在人们的矛盾之中，神也同样存在。

弗兰克与各不同教派都“和而不同”，由于这种经验，使他得出两个思想结论：其一是宽容，这是自12世纪以来，德国在历史观方面的第一个创见，它又是早期启蒙运动的中心思想。其二是历史的辩证运动。“一切判断之中都包含有深刻的内在矛盾。而且，若不把事物中对立的双方都放在一起考虑，任何一端即使再清楚不过，也不能使人真正了解一项事物。”托马斯·闵采尔也曾用类似的观点看待《圣经》中的疑难段落，克服片面理解，从中得出正面的含义。弗兰克师承伊拉斯谟的思想，首先剖析基督教各教派都同样自我中心，把自身的意志强加给别人，其次是设法消除这种自我中心。为此要运用辩证法，这是唯一的办法，把矛盾的思想联系起来，构成和谐统一的一体。还有“第四真理”，未来的教会、圣灵的国度只有在人们的心灵和头脑之中才能真正建立起来。

弗兰克遭到各种正统力量，也包括他的主要敌人马丁·路德的攻击迫害，在卫护自己时，他自然把基督教会的各种教条撇在一旁，而主张一种以两次日耳曼思潮为基础，以斯多葛派、新柏拉图神秘主义为依托的一种纯粹灵性的宗教。[98]这使他十分接近后来在低地国家展开的早期启蒙运动的思想。再洗礼派的内在王国思想和“大地中静默的人们”这思想在意大利、波兰、巴尔干半岛和斯特拉斯堡

等地的索西尼安派①和阿米尼安派②中间传播下去。因此，弗兰克成为15世纪佛罗伦萨政治人文主义和卢梭的中间环节，毫不足为奇。他的基督观念也成为后来英国与低地国家自然神论③的先导。

弗兰克是个承前启后的思想家，他的最重要的历史贡献大概可以说是把两次日耳曼思潮的波浪带进16、17世纪动荡的政治社会中去。两次日耳曼思潮无疑构成了他的思想特点，他理想中的隐修人格和并不重视历史中的耶稣事迹，这是十足的爱克哈特的思想。对于神，他认为：一切在于人们怎样看待神，有的人认为是神，其他的人则认为那是“恶鬼”，神在不同的人的心目中是不同的，这种辩证上帝观是他的又一思想特色。弗兰克深信在每一对对立事物中都能找到神，因为神无处不在，又超越事物。他的最重要的著作《自相矛盾，似非而是》(*Paradoxa*)是以库萨的尼古拉的对立统一思想(coincidentia oppositorum)写成的。弗兰克虽不曾提到库萨的尼古拉这个名字，其实他的思想与库萨的尼古拉有千丝万缕的关系，其中重要的一点是他的民族主义思想萌芽——相信神的救恩要通过德国人民在地上实现。[99]这种带有民族主义色彩的信仰把弗兰克与整个德国人文主义运动连接起来了(其中人物有如贝贝尔[Bebel]、皮克海默[Pirkheimer]、瑙克莱鲁斯[Nauclerus]、温帕林[Wimpheling]、帕廷格[Peutinger]、凯尔梯斯[Celtis]、艾林尼库斯[Irenicus])；它又把弗兰克与欧洲历史上围绕圣方济、圣女贞德以及后来围绕库萨的尼古拉和弗兰克的兄弟兼死敌马丁·路德形成的群众性基督教运动连接起来。

弗兰克死于1542年，帕拉赛尔苏的去世比弗兰克早一年，哥白尼去世则比弗兰克迟一年。就在弗兰克去世的这一年，在安特卫普出版了萨沃纳罗拉与伊拉斯谟著作的一卷合订本，两人都号召重建一个真正的教会。当时，西班牙的人文主义者和伊拉斯谟的追随者已经逃离出走到西欧其他国家，特别是到意大利和低地国家。而在意大利，自1540年开始，不顺从罗马教会的知识分子大批逃亡，以致此

---

① 索西尼安派(Socinians)，16世纪意大利一教派，只信神，不信三位一体，强调理性为信仰基础，后传至中欧，东南欧各地。

② 阿米尼安派(Arminians)，16、17世纪间荷兰新教神学家雅各布·阿米尼乌斯的一派，反对加尔文主张的神意前定论、选民论、神恩论，其思想影响卫斯理宗神学。

③ 自然神论(Deism)，17、18世纪在自然科学发展中兴起的宗教思潮，相信上帝创造世界，但不信上帝违反自然律而行神迹；孟德斯鸠、伏尔泰、卢梭都曾阐述这思想。

后二十年里,意大利的知识阶层几乎逃亡一空。1541年,在约翰·诺克斯①领导下,加尔文宗在苏格兰取得胜利;在日内瓦则是加尔文亲自领导建立起加尔文宗的教会。1541年的另一件大事是路德派与罗马公教会人士在雷根斯堡(Regensburg)的一场大辩论,它标志着疾风骤雨式宗教改革运动到此结束。1540年,西班牙人文主义哲学家胡安·路易·比韦斯在布鲁塞尔去世。神圣罗马帝国皇帝查理五世(1500—1558)企图使新教与罗马公教会和解的努力已经失败。一代人文主义者有的死去,有的流亡。各宗教派别以及近代国家的专权统治,在欧洲到处盛行,带来的是战争、国家教会的恐怖统治,人们头脑衰退而变得更狭隘、心灵更僵化。

我们可以把弗兰克与哥白尼、帕拉赛尔苏并列在一起。这三个人都是以自己的思想走在时代前面的人。他们的时代虽未曾成熟到足以接受他们的思想,但这些思想却为后来的时代开辟了道路。这三个人都是中世纪式的人物。哥白尼依循新柏拉图主义思想,把太阳看为君王。在他想像中,每一个自然界的对象都有一种灵性的力量,对于机械技术和科学试验,他毫无兴趣。[100]他得以免遭其他两人所受的迫害,全赖他是主教座堂的经师②。至于帕拉赛尔苏,他在中欧到处流亡,也没有一个容身之所。他的命运表明在再洗礼派、宗教热诚派和持不同政见者们中间,正兴起一个贫困交加的无产者知识分子阶级。[101]帕拉赛尔苏的命运和弗兰克颇为相似,在大学圈里所遭到的只是神学家、亚里士多德派哲学家、医生、教授和学生的嘲笑、敌视、群起攻击;只有在下层阶级和再洗礼派、宗教热诚派的社团中,他才找到知音。就内心说,他力求从底层群众中挣脱出来。但这些底层群众对他的世界观却产生了巨大的影响。他的"社会伦理和社会政治著作"直到今天才得以出版。[102]帕拉赛尔苏的灵性社会主义、共产主义综合了方济各派和再洗礼派的主要思想。"福音的法律高于帝国的法律","有谁比神职人员对待穷人更凶狠"?!"教皇是地上的魔王,他的高筑围墙的教会无非是邪恶的化身"(梵蒂冈城始建于1450年,可以把这看做罗马教会对欧洲群众灵性运动的答复。巴洛克时期的各种建筑都是这种对抗灵性主义的堡垒)。帕拉赛尔苏要想打倒所有与神为敌的人,"那敌基督、教会树立的偶像、皇帝、高利贷商人"等。没有罗马、日内

① 约翰·诺克斯(John Knox,约1505—1572),苏格兰长老宗创始人,原为天主教神甫,1545年改信新教,1553—1559年间逃亡欧洲大陆,与加尔文接触,后创立苏格兰长老会。

② 经师(Canon),通常主教所在的大教堂除主任祭司外,还有副职,其中富有学识的称经师。

瓦和维登堡①,基督和"使徒的心"一样能结出救恩的果子。

帕拉赛尔苏对同时代人也像他对古人那样过于信任。他属于超越宗派的公教徒激进派,又是从弗拉蒂切利到托马斯·莫尔、康帕内拉和罗伯斯卑尔一脉相承的空想理想主义者中的一分子。他呼吁在地上建立起公义良善的秩序,而拒不接受那些保守派听之任之的以私欲为中心的世界。对保守派来说,只要能保住自己的权力,不妨让魔鬼在地上横行。

在另外一边,为对抗激进派,修道院和宫廷结成了联盟。双方都向人们许诺,在修道院、修会里可以安逸地追求救恩。1548 年,在勃艮第(现法国中部)宫廷和马德里同时举行对伊拉斯谟派残余分子的声讨会,他们的罪名是与帕拉赛尔苏一样,宣传"修道并不等于虔诚"(monachatus non est pietas)。修道僧把救赎推到遥远的未来,远离现实世界,并保证统治者们都能得救,这样,他们自己就成为集权统治的组成部分。从 16 世纪到 19 世纪(在西班牙和南美甚至更晚),修道院是防止群众灵性热情突然爆发的碉楼。修道院以远离社会来保持纯洁,并且其活动总是只限于统治阶层的精英。宗教热诚派和帕拉赛尔苏则持完全不同的见解。他们要把救恩和与此有关的知识传播给大众。《圣经》中预言的新耶路撒冷不是宏伟的大教堂,也不是罗马城,也不是某个帝国,而是以自由、平等、公义、良善为基础的人间新秩序。为实现这个目标,就需要在宗教生活、政治生活中都贯彻兄弟友爱的精神。兄弟友爱就要求人与人之间、各社会组织之间平等,为此应当有一种新的劳动制度,贫苦大众能有工作,也能拥有产业。[103]帕拉赛尔苏反对慈善事业,认为慈善事业并不能解决社会问题,相反的,倒成为一种自我欺骗。当代社会的问题只有靠理性的通盘规划和社会立法来解决。对懒人要强制他们劳动,他们有义务为社会服务。一切人都应本着兄弟友爱的精神,共同劳动。

帕拉赛尔苏对和平问题也持有一种激进的观点,他主张废除死刑,并反对一切战争。[104]这种宗教与政治的乌托邦主义与和平主义不同,帕拉赛尔苏认为,为了大众可以处死暴君。[105]他自己是医生,是自然科学家,他不相信人在肉体之外,还有一个灵魂。[106]这使他接近于一种新思想的边缘,有共同思想的人们,他们的思想就是灵魂,他们联合起来,就能充分发挥人的潜力。强调精神领先的政治乌托邦主义者特别倾心于这种思想。但帕拉赛尔苏并不支持君主以专制统治方式,

① 指马丁·路德。

强迫大众服从他们的意旨,这可能因为他是一个自然科学家又与现实世界密切相连。归根到底,他是个医生、科学家。像麦茨克(Metzke)所评述的,帕拉赛尔苏是"医学界的路德",[107]他抨击任何不面对现实的人,也鄙视学究、神甫、人文主义者、作家、诗人的高谈阔论。他要求的是"活生生的知识",以经验为基础的知识和问题。[108]

帕拉赛尔苏的职业使他每天面对病人,不仅感到生命的脆弱,更深切感到作为"最高贵的受造之物"的人,却要在匮乏、忧虑中挣扎,为什么这样多人生活在痛苦之中?这个经验使他痛感在现实人生问题面前,说些空洞的原则毫无用处。人们不仅需要身体的健康,还需要心理健康、精神健康,这些与政治、科学、宗教信仰又是相关联的。因此,他竭尽所能,希望人能与"可怕的"自然关系和谐。他写道:"自然大于人",[109]人对自己身体的"任何一部分,都不能有任何片刻的把握"。[110]而人"对另外那四分之三个世界,还没有去接触"[111]。西欧的政治人文主义者认为,人和万物厕身宇宙之中就像住在家里一样,都遵循理性的法则。帕拉赛尔苏以及后来在他影响下的德国思想界却认为自然是深不可测,蕴含许多秘密的一个力量,其中善与恶、神与恶魔、自由与必然、宇宙与混沌等都紧密联结在一起。[112]人只有痛苦地顺服在这世界中横行的可怕力量,听由它干预自己的生活。[113]这个可怕的自然,说到底,就是神的深暗莫测的方面,神正乐于在其中隐藏自己("因为神使自己难于测度")[114]。在各种生物的战争中,自然以及神通过自然,向人们显示自己。"自然的秩序"就在无穷的紧张之中。[115]在自然世界中,"永远是一个反对另一个,一棵植物反对另一棵,一枝树根反对另一枝"[116]。布博姆就是发挥帕拉赛尔苏的思想"每一个生命都包含毒素和暴力","生命与运动的独特因素在于其中最黯淡和凶暴的成分",从而赢来广大的听众。

帕拉赛尔苏的经验完全不同于英国和意大利的经验主义。他所说的经验,意味着有力地渗入到物体如盐、硫磺、水银的融合力中去,从中产生出力量。他的理论成为天主教反宗教改革的巴洛克时期里,诺斯替派—秘法(gnostic-cabbalism)的宠儿,这是不足为奇的,因为帕拉赛尔苏思想包含有非理性主义,泛神主义和危险的力本主义①。但他的用意却是为了启发和帮助人的理性。[117]神为世人创造了"自然之光",并命令世人"靠双手做工糊口"②。没有另一个人像帕拉赛尔苏那样

① 力本主义(dynamism),以自然力的作用解释宇宙一切现象的理论。

② 见《旧约·创世纪》3章17—19节。

好奇地探究自然的秘密。而他所发现的是：自然界的秘密是无穷尽的，人的头脑则注定要去不停探究，诸如一块大陆，一个地区的自然条件；人、天气、动物、岩石、植物等怎样构成一个整体。[118]

帕拉赛尔苏深信，人凭头脑可以经验到自然，靠灵魂可以经验到神，但要通过顺服神、服事神的过程。马丁·路德讲的神是控制万有、深不可测的；帕拉赛尔苏则认为神就是在自然中控制世人命运的巨大力量；"每个生命都有它预定的结局"，[119]在自然与历史中决定了每个生命发展的法则。帕拉赛尔苏成为把奥康与路德所讲的必然性传递给加尔文、达尔文、马克思的中间环节。人作为一个历史中的生命是被一个强大又严厉无情的必然性所统辖的。古希腊哲人和经院哲学家声称，宇宙和自然是不变而无穷尽的；帕拉赛尔苏则认为自然也有寿命。在他眼中，时间有其积极的意义，这个看法接近于弗兰克和弗拉蒂切利。当时，时间和时钟、航海环绕世界和印刷术的发明三件事开始印入欧洲人脑海，成为他们的新上帝。有如 19 世纪德国诗人荷尔德林(Johann Christian Friedrich Holderlin, 1770—1843)的诗句所说："神恨恶任何不在时间范畴内的东西，①时间是谁也无从逃避的，哪怕是圣徒也无力战胜时间。每一件事都有它自己的时机。"像基督对兄弟们说的："你们的时候是现成的，我的时候却还未到。"②基督的时候就是神的神圣历史预定的时候(Kairos)，在帕拉赛尔苏心目中，这也有了现实的意义。正如"兄弟友爱"这观念也从理想世界移入现实世界，成了政治目标。如果时间如此重要，那错误的时候就能毁掉一切。[120]

帕拉赛尔苏为他自己所发现的时间在构成现实中的重要性而感到吃惊，"这是迄今为止人们从未认真想过的"。[121]"有各种不同的纪年"，[122]"因此，应当认真研究一切世代的人和世界、疾病、时间、钟点"。[123]天并不是在遥远的彼方旋转的一个球体，也不是魔法师所说的水晶宫，而是受时间制约的星空，既是广漠的宇宙，又存在于历史之中，若没有这星空，便没有世界，没有自然，也没有历史现实。说到这里，他岔入到新柏拉图派和星象学的概念中去了，例如，他特别醉心于由三个文化圈笼罩下的地中海世界兴起的"世界大年"观念(Great World Year)。这种观念由于意大利民间古老的传统，而一直流传到 16、17、18 世纪。

帕拉赛尔苏著作令人目眩，但其中有不少是由不同角度复述同一个思想，这

---

① 参阅《旧约·传道书》3 章 1—8 节。

② 见《新约·约翰福音》7 章 6 节。

并非由于帕拉赛尔苏有独白的癖好或由于他是狂热的自我中心主义者。事实上，在当时德国社会里没有与他对话的人。社会主流阶级害怕路德的精神后裔再次带来混乱。他们指望随路德派国教会和新教大学的确立，革命已经告终。路德是仅有的一位先知，他的精神后裔已被驱入地下。不久之后，将只有一种知识就是新教的经院哲学。路德的全部著述是第一部旁征博引的德文宝库，却仅被看做个人的"宗教读物"。其中许多有关社会和社会责任的段落都被忽略了。只有18、19世纪的德国诗歌才真正继承了路德的统绪。至于那些新建立的新教大学(马堡大学成立于1527年，哥尼希堡大学成立于1544年，耶拿大学成立于1558年，赫姆施台德大学成立于1576年，阿尔特道夫大学成立于1581年)只有一个使命，就是向贵族的子嗣、官员、神职人员和教授、教师们传授一套意识形态。

梅兰希通(15、16世纪间著名的德国人文主义学者约翰·罗伊希林的侄外孙)天性温柔怯懦，在他的才华横溢的朋友(指马丁·路德)旁边，吓得浑身发抖。在同时代人中间，他似乎并不出众，但他却完成了一项重要的工作：即为路德派制订了一部以亚里士多德哲学和《圣经》为依据的自然法，其中大部分与托马斯·阿奎那的著作是雷同的。[124]这并不是偶然的，因为当时外部环境颇为相似。德国诸侯的权威和城市社团的法律思想都需要一种理性主义的表述。[125]亚里士多德、西塞罗、加伦、斯多葛派和"理性的自然光照"与"自由意志"正是构筑一种新自然神学的必要材料[126]。这个自然神学包含了全部英国自然神论和18世纪德国启蒙运动的胚胎。[127]这个关于神、世界和人的理性主义阐述像水晶一样清澈，像富裕的中世纪意大利贵族的家宅那样井然有序。按照这个理论，世界是在公元前3962年被创造的，而且是神预定为了人类的利益而组织起来的。[128]人类由道德律加以约束，使世人都顺服神和社会。国家是神直接建立，并独立于教会之外。[129]

这个理性的、驯化了的宇宙建立在路德所说"深不可测的神的深渊"的边缘上。如果说，世人因有罪而被压倒，其表现就是失去神所赐的对万有结构的洞察力。神只能通过信仰、宗教感情、畏惧、冲突和希望给世人指引。因此，梅兰希通无法发展一套基督教的存在论(doctrine of being)或任何形而上学。在他的《教义学》第一版中，梅兰希通解释说，认识基督不是指认识基督道成肉身从而具有神人二性，乃是要认识基督的仁爱事迹。接下去，他依据亚里士多德的辩证法、物理学、伦理学发挥一套哲学思想。他的温和的伊拉斯谟派思想几乎把基督的历史真实性都销融掉了，圣事的神圣性质也几乎消失了，成为一种行善的导行，与茨温利

的观点颇为接近。[130]

但在这些精致的一般思想法则与路德的狂热、非理性的信仰之间有一道深渊。16世纪的路德宗不敢思考神、三位一体、道成肉身或救恩的问题。当最初的宗教热情、痛悔认罪高潮过去之后，继之而来的便是混乱。在大众潜意识里的内心需要与自上而下地禁止思考有关神的问题，两者之间有一种紧张的对立。其结果是大众感到心灵的空虚，导致1530年代普遍的思想动荡。梅兰希通的灵性观念根本否定了思辨哲学，同时，他强调自由化的教育，使人们的思想更加不受约束。这两方面因素共同起作用，结果是到1590年时，路德宗的教师们开始抱怨，他们的学生既不会思想又不会说或写，正在很快成为没有文化的野蛮人。[131]

有的人文主义团体拒绝放弃系统思想。它们试图调和各教派间的分歧看法。这时，老路德宗仇视理性的思想又抬头了，他们说，这是魔鬼在捣乱。其中一个带头人物是丹尼尔·霍夫曼(Daniel Hoffmann)，他和他的追随者认为思辨哲学是“肉体的智慧”(sapientia carnis)。希腊人、经院哲学家和耶稣会士都是异教徒、野蛮人。这些非理性主义者得到阿尔特道夫(Altdorf)学派的支持，在这一学派里，路德的精神后裔、虔敬主义者和意大利帕杜阿的属灵派占主导地位，少数亚里士多德派也深受属灵派影响。这些非理性主义者还得到阿格列帕(Agrippa)·帕拉赛尔苏·布博姆学派条顿哲学家的支持。而在1600年以后的路德派出版的形而上学教科书中，西班牙新经院哲学家如方西卡(Fonseca)、苏亚雷斯、伐斯凯兹(Vasquez)、奥维多(Oviedo)、孟多札(Mendoza)、阿里阿格(Arriaga)等都作为权威，不时得到援引。耶稣会的经院哲学几乎征服了所有在荷兰和德国的路德派教育机构。与此同时，新教的砖砌哥特式教堂在西北欧直到波罗的海到处兴建起来，其中座凳却是以巴洛克风格雕花装饰起来的，[132]教堂中使用的公祷书虽是维登堡两位神学家哈贝曼(Habermann，1567年)和奇格(Kegel)所著，内容却是早期耶稣会神秘主义著作的翻版。阿恩特(Arndt)的《真基督教》第一卷，曾使路德派教会灵性重新振作起来，而其内容却大都取自德国神秘主义者陶勒和托马斯·阿·堪庇(Thomas à Kempis)的《效法基督》(*Imitation of Christ*)；第二卷取材于弗立尼奥的安杰拉(Angela of Foligno)的著作；第三卷取材于陶勒；第四卷取材于萨蓬德的雷蒙(Raymond of Sabunde)，在援引时往往成段抄录，一字不差。[133]在路德宗的海姆许台德、维登堡、耶拿、莱比锡、基森、杜宾根和洛斯托克大学里，苏亚雷斯的《讨论录》成为经院式形而上学的教科书(只有阿尔特道夫大学是一个例

外)。

这种理性的经院形而上学的成功是西欧的一个胜利,而路德和路德宗则可以把近代俄国和在沙皇伊凡三世时建立的俄国教会看做路德宗的胜利。这一点长期以来遭到忽视。为了解这一点,需要回顾有关的历史。伊凡三世①与他的兄弟及甚至王侯争夺诺沃格洛、立陶宛和鞑靼时,1472年于在罗马与拜占庭末代皇帝的侄女结婚,借此成为拜占庭帝国(已于1453年被奥斯曼帝国消灭)的继承人、"第二罗马"②的摄政王。他可以把"神圣沙皇"的称号加给自己。[134]当时在莫斯科,与争夺政治权力的同时,还有一场宗教权力的战争,希腊来的移民、人文主义者和同情德国宗教改革的人士是一方,而帝国的主教、修道院和属灵派修道僧则是另一方。战争结果是政治和宗教专制主义得胜,不从国教、要求改革的一方失败。[135]

在立陶宛迤西,在德国东部和北部的斯拉夫贵族为控制所辖地区,接受路德宗的意识形态。这些地区,就社会结构来说接近东方,就思想来说则接近西方。早期的斯拉夫贵族在12、13世纪间欢迎德国移民定居,这些德国移民也带来了西欧的思想。到16世纪时,德国移民带来的自由精神已经大部被摧毁了。"东方对西方的胜利首先表现于社会结构领域。当德国农民向东方移民时,是被宽松的财产法所吸引而去的。谁知到了16世纪末,这些移居易北河以东的德国农民所受待遇是波兰以西、整个中欧最恶劣的待遇。最初,德国移民新建的城镇都像马德堡(Magdeburg,位于德国东部易北河上)那样享有帝国自由城市的地位,但到15世纪末时,这些城镇中绝大部分都已沦为要靠王侯才能维持的无望境地;到16世纪更是如此。"[136]"在莫斯科大公日益增长的专制统治压力下,移民城镇联合封建上层贵族进行宗教改革的要求,也被压垮了。"[137]没有独立的神职人员,没有高级知识分子,城镇居民没有自己的组织,农村自耕农也没有自己的组织。结果是全国的精神生活完全被大公们控制。

在德国东部,发展过程也差不多。在那里,"路德宗有其独特的形式"。"奥古斯丁主义却没有当初奥古斯丁反摩尼教的精神,而与贝拉基主义的极端派联合起来。"[138]世界被看做魔鬼的王国,属灵的人应当在家里专心读《圣经》,倾听神的话语。如果他跨出门槛,就将遭到罪恶世界的袭击。在邪恶的世界里,每个人都要竭尽全力去争战。由于世上没有神的恩惠,人也被剥夺了神恩,只能在自然规律

① 伊凡三世(Ivan Ⅲ,1440—1505),俄国沙皇。

② 俄罗斯自称是罗马帝国、拜占庭帝国之后的第三罗马。

和严酷的必然下生活。人生就是为生存而挣扎。世人未曾不断自相残杀，只是因为神设立了强制的权力，如国家、教会和社会上成文、不成文的各种禁忌。世人孤独地在人间生活，内心焦虑，只得恐惧顺服，小心地望着严厉的神和同样严厉的地上主人。[139]

这种思想显然并不是路德的原意。他是想把救恩带给大众。他打破了西方人文主义—理性主义，正如同东方的德国领主打破了来自西部的移民头脑中的权利、自由思想一样。路德在失望焦虑之中，也曾投身混沌的深渊，与民众古代的信仰打交道；从中他得以消除焦虑，并从昏暗阻塞的地下通道中找到喜乐。在这过程中，他真正成为德国语言的创造者。有如雅各布·格林姆①所说："路德使德国中部南部的高地德语（High German）成为新教的通用语言，以致到18世纪中期，信奉天主教的德国南方人已经听不懂这种语言了。"[140]只有被詹森主义②和新教思想暗中渗透的地方，人们才可能懂得古典德国哲学、浪漫派德国诗歌中的语言和涉及的问题。

尽管如此，有一件事是应当完成的。任何人以天主教世界观去看宇宙时，他们对18、19世纪德国思想中的基本问题就不会理解，至多只能接触其皮毛。他对已经从上到下彻底分裂的世界，会认为没有必要去在思想上重建，也不需要重建一套圣事③制度。他也不会从诗歌、感情世界中得到任何灵感。路德把宇宙彻底地一分为二：无法认知的神和完全堕落在罪恶中的世人；神和与之敌对的自然秩序；人的脆弱的理性和感情上对救恩的热切渴望。这些在天主教徒眼中都不是问题。如果人们指出：在奥地利没有值得一提的哲学，有的只是一些宗教改革以后的思想家，但却有一批数学家、自然科学家和人文主义者；这是因为在信奉天主教的德国南部，从不认为有些问题是值得讨论的。在他们的人生经验中，那些问题都是空想出来而不是现实人生中涌现出来的。路德这个宗教天才，为东欧腹地心灵饥渴的广大民众准备了救恩，同时，他使自己不仅与德国南部隔绝，而且与德国西部受加尔文、茨温利影响的地区也隔绝了。加尔文和茨温利是地中海世界孕育

① 雅各布·格林姆（Jacob Grimm，1785—1863），德国语言学者、神话学者，致力研究各种日耳曼语言之间的关系，并与兄弟合著《格林童话集》。

② 詹森主义（Jansenism），詹森为17世纪荷兰天主教神学家，詹森强调奥古斯丁学说中的前定论和世人悔罪要靠神恩，其追随者称詹森主义派，被罗马教会谴责为极端。

③ 天主教教会以洗礼、坚振礼、悔罪、领圣体、终傅、婚礼、按立神职为七件圣事。

的政治人文主义和理性主义的最有生气的子嗣。他们完全不能理解路德的狂热而非理性主义的思想。因此,在西欧,越朝西走,路德的思想影响就越淡薄。

1519年路德与罗马教会派遣的神学家艾克(Johann Eck, 1486—1543)在莱比锡进行著名的辩论。当时路德用来为东方教会辩护的话几乎与六年后伊拉斯谟反对路德而为罗马教会辩护时所用的话一样。路德说:"我请每位基督徒本着基督的仁爱认真考虑一下,把过去上千年希腊教会里成千的殉道者、圣徒统统赶出教会,还要把已在天上坐在基督宝座旁的得胜信徒统统赶出来,这难道不是一种无耻的不讲公义吗!?"[141]为论证宗教改革运动是恢复教会的初旨,路德又再次回到希腊教父克利索斯顿(Chrysostom)和大贝锡尔(Basil the Great)。梅兰希通在他1559年时写的《致君士坦丁堡牧首书》中也同样向东方教会讨好。1573年,德国杜宾根大学的神学家们,特别是司提反·葛拉赫(Stephan Gerlach)试图组织一次普世基督教会议,路德宗神学家很快就提出东方教会与路德派教会的五个共同点(consensus quinque secularis)包括:都以《圣经》作为教会的基础;都遵守教会史上前七次大公会议的决议;都遵从希腊教父的传统;都以曾受古代教会谴责的教派为敌人。[142]这里所说的共同敌人就是"西方人"。

1438、1439两年,在佛罗伦萨曾召开过东方教会与罗马教会的大公会议,会议的消息由一些希腊移民传到莫斯科。到1480年①,莫斯科已经把拜占庭全套礼仪连同拜占庭关于救恩的希望都接了过去。由于11至13世纪西欧基督教十字军对东方的掳掠蹂躏,到15世纪,东方虽遭受奥斯曼帝国军队入侵,但在东方教会影响下的广大地区,有一股仇恨拉丁民族、仇视罗马,连带也反对西方人文主义、理性主义的强烈思潮。东方人宁愿被突厥人、鞑靼人统治,也不愿在罗马教皇的冠冕下偷生。[143]这种弥漫东方的仇恨,与德国东部公开或秘密的路德宗非理性主义运动是和谐一致的。它们的共同目标是罗马、西方、英格兰、法国。直到今天,人们还能感觉到这股仇恨。

路德找到的灵性救恩道路以及底层大众的心灵世界,加上他痛恨那"魔鬼般的"西方意识形态上层建筑、经院哲学、罗马法、教会典制、哲学和人的理性,却奇妙地使西方古典的基督教的思想传统更易为人接受。在野蛮的东部,人们从来就认为这个传统是由外面强加给他们的,但直到路德的时代之前,他们不知怎样来

① 君士坦丁堡已于1453年被奥斯曼帝国攻陷。

抵制那套强加给他们的东西。最初,只能以强烈的感情来表示反抗。在这种与西方的对抗中,单是路德的思想还不够用,于是又引进加尔文的思想来支持东部大众的精神反抗运动。继此之后的下一个阶段是以理想主义、浪漫主义为内容的第三次日耳曼思想运动,企图把经过筛选的西方因素和东方大众的内心世界结合起来。

在 15 世纪下半叶,这种东西方思想的对话更加深入。在 1470—1480 年之间,新兴的俄罗斯曾强烈敌视西方。1494 年,德国北部为与俄国贸易而设在诺沃格洛的商站被迫关闭。1525 年,条顿骑士团(Order of Teutonic Knights)成为一个世俗国家。但最能说明问题的莫过于与路德同时的东方神甫、希腊人马克西莫斯(Maximos the Greek),他堪称是东方的路德。到 17 世纪时,马克西莫斯已经被尊崇为教父,他的著述被认为是在圣灵感动下写成的。无论现代派或传统派,都把他作为最高权威之一,并把他尊为圣徒。马克西莫斯是俄罗斯的第一个哲学思想家。他最初是俄罗斯正教会内一位正统的改革家。在 1518 年抵达俄国时,他已经将近五十岁。在此之前,他曾在意大利钻研人文主义,当时他的名字叫米迦勒·崔弗利(Michael Trivolis)。随后他又在萨沃纳罗拉的修道院里成为僧人。最后,在 1506—1516 年间,他成为著名的阿速斯山[①]修道僧,取名"希腊人马克西莫斯"。他戏剧性的一生(1470—1556)正表明东部蛮族与西欧思想传统相接触时的困难和巨大的发展可能。在 1520—1530 年间,西方正从事思想清理与淘汰的巨大工作。为求得不同思想的融合,似乎必须坚持某些为数不多的"要理"。路德和马克西莫斯都有"要言不烦"的特点,稍后一点的罗耀拉也有这一特点。马克西莫斯从浩如烟海令人望而生畏的西方思想文献中终于选出对东方蛮族世界"至关重要的一件事"。马克西莫斯是个敏感的希腊知识分子,起初,他沉醉于俄罗斯,但他背负的文明包袱实在太沉重了,虽经多年悔罪自谴,他最后还是死于殉道。

把俄罗斯与西方思想沟通,马克西莫斯是第一人。他首创对俄罗斯语言、文法的科学研究。他探究俄罗斯思想的渊源,直指后来 17 至 19 世纪在俄罗斯同时并兴的两大对抗运动——俄罗斯化(Raskolniki)与现代化(modern)的根源。他的思想含义晦涩而又影响深广,有如奥古斯丁和黑格尔。马克西莫斯出身拜占庭名门望族,在君士坦丁堡被土耳其人攻陷后,于 1460 年避居考夫[②]。1472 年,拜占庭

① 阿速斯山(Mount Athos),在希腊马其顿崇山峻岭之中,自 10 世纪起以修道院及图书馆著名。

② 考夫岛(Corfu),希腊爱欧尼安群岛北端小岛。

帝国末代皇帝的侄女下嫁伊凡三世时，马克西莫斯的父亲当时也在罗马。这位公主的监护人，贝萨里昂枢机主教(Cardinal Bessarion)盼望借这个联姻，把斯拉夫人争取到拜占庭一边，从土耳其统治下恢复故国。正如罗马过去拉拢法兰克人，现在拜占庭拉拢俄罗斯人。对此，罗马教会也乐于助成，这是 1438 和 1439 年俄罗斯正教会被邀参加宗教会议的背景。俄罗斯正教会的代表们回到莫斯科后，继续仇视罗马教廷玩弄的政治，而对西方的科技、艺术、文化却羡慕不已。直到 1519 年，教皇利奥十世①还向拜占庭皇室后嗣华西里大公馈赠皇冠，并表示支持华西里大公夺回君士坦丁堡，只要将来拜占庭教会回归罗马教会，重新成为一体，拜占庭教会可享有自治权。[144]

马克西莫斯正是在这种有文化素养而政治分裂、激烈争吵的希腊知识分子圈里成长起来的。当时，这批希腊知识分子既抱着强烈的爱国热情，在现实中自不免严重失望，感到遭受屈辱。马克西莫斯本人就是一个野心勃勃、热情、贪婪、好色的人。他充分体验了意大利人文主义的各个方面。在佛罗伦萨时，他潜心钻研当时的柏拉图主义，成为拉斯卡里斯(Lascaris)的得意门生。他还游学波隆那、帕都亚，就学于阿威罗伊派哲学家尼福(Nifo)门下。此外，他还遍游法拉拉②、米兰、威尼斯。这种意大利人文主义，还有古罗马的异教风尚，破除传统道德，鼓吹自然主义，对马克西莫斯既有一种放荡的吸力，又使他厌恶。这也是意大利人文主义在整个东方引起的反应。很快地，东方对罗马的历史仇恨也感染了马克西莫斯，他写文章攻击“不圣洁的教皇亚历山大”，[145]并谴责意大利人文主义。他既揭露教皇身为教会元首而却沉湎于声色犬马，同时又对罗马的盛大排场醉心不已。1496 至 1498 年间，他住在威尼斯③与当时著名的印刷家阿尔都・马努蒂乌斯④过从很密。后来马克西莫斯在莫斯科还一再著文盛颂印刷事业的巨大文化意义。[146]这使人想到伊拉斯谟也曾同样热情称颂印刷术“这种几乎是神圣的工具”。[147]马丁・路德的著述得以迅速传播也归功于印刷术。

---

① 利奥十世(Leo X)，于 1513—1521 年间任教皇，正值路德开始宗教改革运动之时，由美第奇家族产生的教皇，对文艺复兴时期的文学、艺术、科学热心支持，但对宗教改革的兴起不能理解。

② 法拉拉(Ferrara)，位在波河上城市，12 世纪即已兴起的经济文化名城。

③ 威尼斯靠与东方贸易而兴起，在威尼斯长期以来有希腊侨民的聚居区，就此成为西欧与东方文化的一个汇合点。

④ 阿尔都・马努蒂乌斯(Aldus Manutius，1450—1515)，著名威尼斯人文主义学者兼印刷商，出版希腊文、拉丁文著作，质量高而价格低，首创西欧书籍中斜体字，祖孙三代都从事出版事业。

15世纪末叶的动荡政局和战乱使大力支持人文主义运动的权贵们都遭受打击。16世纪后,人文主义者的活动和思想传播渐趋式微,与此不无关系。马克西莫斯成为米兰多拉的乔凡尼·弗朗契斯柯·皮柯(Giovanni Francesco Pico della Mirandola)的秘书。皮柯把叔父留下的遗产悉数捐赠给茨温利。他自己是神圣罗马帝国的伯爵,在他的庄园里公开敌视教皇,另一方面对教会判为异端处以绞刑焚尸的萨沃纳罗拉却公开称颂(马克西莫斯也在俄罗斯热情歌颂萨沃纳罗拉)。1501年,皮柯出走投靠神圣罗马帝国皇帝马克西米连一世,寻求庇护。马克西莫斯就此失去靠山。在这同一年里,他经历了第一次悔改。在萨沃纳罗拉和希腊教父思想影响下,他谴责意大利的异教成分,否定意大利的"新异教"人文主义者,而以皮柯·萨沃纳罗拉·方济各修会和11世纪兴起于法国的卡苏西安修会作为基督教意大利的代表,从此他遁入修道院去。[148]这主要是一次道德上的悔改,他表示要弃绝希腊知识分子中流行的淫乱生活方式,并且承认古代神话把人拖入淫乱之中。[149]1502到1504年间,他在圣马可人多米尼克修道院,最后失望离去(后来在莫斯科时,马克西莫斯对这段经历的生活细节描述很多,而他何以失望离去却讳莫如深。他攻击经院哲学时不点托马斯·阿奎那的名,对大阿尔伯特和邓·司各特也只偶尔提及)。1498年萨沃纳罗拉被处死后,意大利风声鹤唳,使马克西莫斯十分沮丧。他一心寻求纯净的福音与教会,却始终未曾找到。即使是后来在阿速斯山正教修道院的十年,也未曾使他找到纯净的福音和理想中的初期教会;他只是像浪子回头一样回到希腊文化中来,感到东方正教会"这个宗教是希腊人、斯拉夫人的灵魂,是它们的民族意识"。[150]

阿速斯山正教修道院的气氛全然是反对拉丁传统的。马克西莫斯在那里放弃了他原来的名字米迦勒,也告别了他在俗世的拉丁式生活。此后三年,马克西莫斯成为一个不入会的修士。再十年后,他成为一个正式的修道僧。他从未成为一名祭司,而且事实上始终未曾脱去一个西方人的思想特色:保持着一个真正人文主义者的批判眼光。阿速斯修道院里的其他修道僧也从未放松过对他的不信任感。在经历了圣马可天主教修道院的腐化生活后,马克西莫斯又经历了阿速斯正教修道院的腐化生活——道德松弛、宗派斗争、有些修道僧小团体过着奢华的家庭式生活。[151]马克西莫斯追随圣方济、萨沃纳罗拉,主张修道僧坚守神贫原则。当他在圣马可修道院时,正值罗马教廷和总修会强迫修道院接受财产和收入,这个经验使他失望痛苦。后来在俄国时,他继续反对修道院拥有大宗财产和农奴。

马克西莫斯在阿速斯山修道院的十年对他有巨大的影响,内部政治战争锻炼了他能够辛辣讽刺罗马,他一抵达莫斯科,立即发表了《反对拉丁人的谈话录》一书。在年事稍长以后,马克西莫斯对基督教会的问题认识更全面深入,他一再强调,东西方共同的首要任务是内部更新。阿速斯修道院感到马克西莫斯扞格不入,因此打发他出去从事反拉丁教会的使命,这也是对他的一个考验。为此,马克西莫斯踏遍巴尔干、考夫和埃及。1517年4月末,马克西莫斯被东方正教会的君士坦丁堡牧首差遣,去完成一桩困难的任务:俄罗斯正教会已在1453年后宣告独立,马克西莫斯奉派去设法使俄罗斯正教会回归,接受君士坦丁堡牧首的精神领导。东西方基督教会之间的关系,这时也十分微妙。也是在1517年,马克西莫斯过去在意大利时的靠山拉斯卡里斯(Lascaris)受教皇利奥十世委派,到埃及去争取埃及苏丹结盟,共同反对土耳其人。拉斯卡里斯也是希腊人,却转向西方,在这一点上与马克西莫斯不同。在君士坦丁堡牧首眼中,马克西莫斯的西方气息,使他像个西方人、外国人,但君士坦丁堡牧首还是给他特使的全部荣誉。阿速斯修道院则把他介绍给俄国大使柯庇尔(Kopyl)时,称赞是"十分恰当的人选"。

莫斯科这时正需要物色人选在混乱的教会中重建秩序,这是俄罗斯发展后带来的问题。15世纪下半叶,俄罗斯的势力有巨大发展。经过212年与外界隔绝之后,俄罗斯第一次进入国际关系,重新开放边境。外国思想影响随之而来,有些人的头脑开始活动起来。通常任何社会发展太快时,总不免出现动荡。当时社会上盛传:1492年将是天地末日。[152]既引起人们恐惧,又使人们期望立即得救。这两种心情往往是不可分的。俄罗斯人与西方文明接触,产生一种强烈的自卑感;为此,就以对俄国和沙皇的狂热崇敬作为补偿。由一位无名作者执笔,记述俄罗斯正教代表于1438、1439两年赴佛罗伦萨出席宗教会议经过,其中说:"俄罗斯被称为真正信仰之家;华西里大公则被称颂为第二个君士坦丁大帝。"[154]君士坦丁堡的陷落引起了巨大的震惊。这是"俄罗斯史籍中第一次记述欧洲发生的事情"。[155]"拜占庭沦陷了,但俄罗斯继续成长,君士坦丁堡教会也流亡到第二罗马,就是伟大的新俄罗斯。"这是俄罗斯纪年史家写下的话。[156]就在这1473年,在反对条顿武士团时,俄罗斯人第一次喊出"神圣皇帝"的口号。[153]

当时以波洛夫斯克(Borovsk)的圣帕夫努提(St. Pafnuti,他的祖父是鞑靼族,但皈依了基督教)命名的学校成为莫斯科大公的政治宗教活动中心,颇类似于法兰克王国墨洛温王朝的家族修道院和中世纪法国圣丹尼(Saint Denis)修道院在国

家生活中的作用。自1443年起，莫斯科大公开始被尊为半神，虽然贵族、修道院和西方知识界反对，并不能阻止大公这样做。1470到1530年间，莫斯科取得教会与国家的统治权，在这个关键时期里，贵族不断造反，在民众中既有西方思想传入，又有无神论及各种民间迷信，教会内部也有改革呼声，这种种力量又互相冲突。最后沙皇终于取得绝对权威。这是马克西莫斯被派往莫斯科时的历史背景。

当时统治神圣罗马帝国的哈布斯堡王朝(Habsburg)派驻俄罗斯宫廷的代表赫勃斯坦因伯爵(Count Herberstein)，撰述了欧洲关于俄国的第一本书。这本书于1551年在巴塞尔出版，书名《莫斯科见闻录》(*Rerum Moscoviticarum Commentarii*)，其中谈到沙皇华西里三世的半神权力时，作者描述俄罗斯百姓把沙皇几乎当作神的化身，然后评论说："有一点不清楚的是：究竟是由于老百姓愚昧无知，因此亲王不得不成为暴君，抑或由于亲王是暴君，就把老百姓变成愚昧无知了？"这种愚昧无知(immanitas)和统治者的原始权力，是西方人文主义者连做梦也想像不到的：一个人居然被塑造为神，又是统治者；这种非理性的神—王—百姓的关系在东欧斯拉夫人以及德国路德派移民的聚居区里也是一样的。这是把俄罗斯和德国东部在文化上连接起来的一个主要的共同因素。在这个广大地区的底层社会里充斥着各种诉诸宗教热情的教派活动。这是哈曼(Hamann)、赫尔德、陀思妥耶夫斯基①都曾企图加以介绍的社会底层世界，其中的人们一面忍受着可怕的国王和同样可怕的神对他们的统治，一面则把满腔怒火怨气都倾泻到对西方社会组织和社会思想直至理性主义、经院哲学、启蒙思想的不满上去。陀思妥耶夫斯基既不接受天主教，也不接受社会主义，又不接受虚无主义。就他来说，这三者都是属于同一层面的思想；他始终坚持地认为：俄罗斯底层社会的精神面貌是俄罗斯长期被外国暴君统治所造成的。只要异端审判大法官②还统治着全世界，底层社会的面貌就不会改变。[157]

自从土耳其人控制君士坦丁堡后，莫斯科与君士坦丁堡正教牧首区(patriarchate)的联系被切断了，结果俄罗斯教会由于失去精神领导而逐渐松弛解体。当时俄国中部还未完全摆脱异教统治，如鞑靼拜物教，同时又屈从各种伊斯兰教的影响。15世纪末，伏洛茨克的约瑟(Joseph of Volotsk)写道，教会所有的信条都

① 陀思妥耶夫斯基(Dostoievsky，1821—1881)，俄国小说家。

② 异端审判大法官(Grand Inquisitor)，陀思妥耶夫斯基在小说《卡拉玛佐夫兄弟》一书中塑造的精神统治者。

遭到怀疑,教会的权威已经连根动摇。自从基督教传入俄国①,俄罗斯教会从未出现过如此混乱的局面。"人们在广场上、在家庭里,到处都对历来信仰的基督教义提出疑问。"从中欧,可能是捷克胡斯派掀起的宗教改革运动,强调个人灵性复兴,由诺伏格洛(Novgorod)、普斯科夫(Pskov)一直传播到莫斯科宫廷。由于在立陶宛有一些犹太人改信基督教,因此这个改革运动被称作"犹太派"(Judaising Sect)[158]。它对俄国东正教会和修道院的宗教、政治、财富和迷信都加以抨击。起初伊凡三世还对运动采取宽容态度,但到他晚年时(他死于1505年),对这异端教派进行多次镇压,大批处决,使运动消沉下去。

在西欧思想逐渐渗入的情势下,俄国教会若还想立足,就必须重整旗鼓。诺沃格洛大主教贡索夫(Gennadius Gonzov)终于下了决心,从西欧请来一批拉丁文翻译家,为首的是一名斯拉夫籍多米尼克修道僧便雅悯(Benjamin)。他们奉命把《圣经》译成斯拉夫文(古斯拉夫文),并编撰一部公祷书。过去在东方教会中通用的《圣经》版本是公元前3至前2世纪间,由谙习希腊文的犹太学者翻译的希腊文本称"七十子译本",现在改以罗马公教会采取的"通俗拉丁文本"为依据,译成斯拉夫文。大主教还要求诺沃格洛的年轻贵族学习拉丁文。由于他过于热心向西方学习,引起莫斯科的不满,1504年被撤职。但他的思想主张已经生根,他主持翻译的斯拉夫文《圣经》也终成为俄文《圣经》第一版的基础。这第一部斯拉夫文《圣经》于1663年出版。

诺沃格洛大主教被撤职后,他请来的一批拉丁文—俄文翻译家也被解散了。但是十年之后,华西里三世(伊凡三世和拜占庭帝国公主的儿子)又物色了一批希腊学者为自己效劳。原来在诺沃格洛翻译小组的成员,有些又被请回来。新的翻译组就以马克西莫斯为首。马克西莫斯为表示与西方划清界限,改而师承认罪师马克西莫斯(Maximos the Confessor)[159]。他的柏拉图派神学取自他的老师,往往一字不差(在东方教会里,自9世纪君士坦丁堡牧首浮蒂乌斯[Photius]之后,亚里士多德哲学取得主导地位,柏拉图哲学遭到冷遇,持柏拉图派哲学主张的人在政治上也遭怀疑。而当时在东方教会内主张与罗马教会合一的多半在神学上是柏拉图派)。马克西莫斯在神学上是激烈的二元论者。他后来被控为异端,在1525到1531年间受审。当时莫斯科都主教②但以理(Daniel)和另一名主教道西修斯

① 通常以988年基辅公国符拉基米尔大公皈依基督教作为基督教传入俄国的开始。

② 莫斯科都主教(Metropolitan of Moscow),在俄罗斯正教会教阶制中,地位仅低于牧首,高于大主教。



(Dositheus)对马克西莫斯提出指控的内容,不仅本身很有趣,还从中反映了对路德和宗教热心派的看法。马克西莫斯被控在基督论上散播异端,讲耶稣的肉体是败坏的,当基督复活升天时,肉体还留在地上,只有他的属神的一面升了天。马克西莫斯还被控不信"道成肉身"的救主耶稣基督。在审讯时,道西修斯质问马克西莫斯:"有些人说你曾讲过,基督升天时,把身体留在地上。现在这个身体还在山林间游荡,被雨淋日晒,成为像焦黑的木头一样。这是否是你讲过的?"基督在民间漫游是俄罗斯民间旧有的传说,大概可以追溯到基督教传入的初期。马克西莫斯很可能把俄罗斯民间传说和他的二元论神学、异端的灵性主义结合起来了。若确是这样,它又提供了一个例证,表明属灵派与民间宗教传说之间的关联,这也正是当时日耳曼基督徒在欧洲各地的共同特点之一。

马克西莫斯十分善于把个人在宗教上的信念掩饰起来。在当时俄罗斯中部弥漫着宗教狂热又多疑的黑暗气氛之中,他若不这样做就很难生存。东方教会中其他的柏拉图派人士如赛洛斯(Psellos)、普莱松(Plethon)、米迦勒·阿普斯托里奥斯(Michael Apostolios)、约翰·阿吉洛普罗斯(John Argyropulos),甚至贝萨里昂都不得不经常在言论中表现得模棱两可。对比之下,马克西莫斯甚至在莫斯科也坚持自己那种西方人文主义思想,既带着萨沃纳罗拉的传教热情,又持有伊拉斯谟的批判眼光。这种难能可贵的精神令人为之吃惊。在正教会的仪礼和教会生活的繁文缛节中,他强调更重要的是个人内心的虔诚,几乎像个路德派教士的信仰一样。他还有力地声称:自己是受神和圣灵的感动,曾经参悟《圣经》中最深的奥秘。莫斯科都主教但以理控告马克西莫斯时,大概指控他是路德的追随者。[160]他的政治憧憬带有加尔文式的十字军热情,目标是使莫斯科重新归回君士坦丁堡的宗教管辖之下,并争取莫斯科支持拜占庭复国。而莫斯科充斥着的是俄罗斯民族主义。人们并未感到要对土耳其人作战的必要,相反的,对希腊来的移民却感到厌烦。

在政治、宗教集权统治的沙皇身旁站着伏洛柯拉姆斯克修道院(Volokolamsk)院长,沃洛茨克的约瑟。他是沙皇的理论家,把沙皇看做耶和华的形象,像《旧约》所描绘的,在雷电中显现的可怕的神。[161]"神把权势威严赋予沙皇。因此,沙皇统治教会和一切与基督教有关的事务。"约瑟的学生中有一个就是伊凡四世①(绰号"恐怖

① 伊凡四世(Ivan IV),1533—1584年在位,以统治残暴著名,被称为"恐怖的伊凡"。

的伊凡”[lvan, the Terrible])。在俄文中,“可怕”(Grozny)这个字既意味着“可怖”,又意味着“壮观”,它不仅适用于沙皇,路德可以毫无困难地使用这个字来形容神。伊凡四世后来就以老师的教诲作为莫斯科大公专制统治的官方理论。1530年俄罗斯正教会议上,有一位修道院长尼尔·索斯基(Nil Sorski)建议限制修道院财产,恢复初期基督教会的理想,结果这个主张被约瑟击败了。

马克西莫斯被投狱中,年复一年。他的罪名是称伊凡三世为屠夫、刽子手、与古代皇帝同样的暴君;他还被控对都主教但以理说过:伊凡所感兴趣的只是狩猎、宴饮、狂欢作乐、掠夺财富,过着奢华淫佚的生活。马克西莫斯带着西欧人文主义改革运动的背景来到莫斯科,他很快就感觉到那里的思想、仪礼、民间的宗教信仰以至人们的谈吐都深受鞑靼人的影响,在俄罗斯世界里到处可见伊斯兰的影响(至于俄罗斯民间宗教信仰的原型与16世纪西欧人们信奉的最后得救几乎是一样的[162])。马克西莫斯斥责俄罗斯正教徒像穆斯林那样,祈祷时全身匍匐在地,也反对把溺水死亡的人埋在田间,指望以他们的身体献祭,能像圣徒遗物那样带来丰收。

马克西莫斯一生三次,经历到政治宗教极权制度战胜基督教的神贫属灵运动。第一次是在圣马可修道院,第二次是在希腊阿速斯山正教修道院,第三次是在莫斯科。1537年,俄国推埃(Twer)大教堂被焚毁,因被看做天谴,马克西莫斯被释出狱。他又针对民众只沉湎于弥撒仪文、圣像、唱诗、摇铃、神甫的华丽祭披,而到处宣讲反对宗教的外表仪式,主张内心的虔诚。莫斯科教区会议强迫马克西莫斯悔罪收回“错误”言论,在大教堂重建落成时再作讲道,向主教祝贺,华丽的弥撒礼又重新恢复。马克西莫斯对教会传统最致命的打击是他对《圣经》的重译和诠释。在莫斯科也和宗教改革运动前的西欧一样,《圣经》旧有的字句就像神物一样,不准碰、不准改。马克西莫斯向教会法官申诉,重要的是《圣经》的精义,而不是它的字句。这一切申诉都是徒然。[163]法官依然认为马克西莫斯的圣经研究著述是攻击圣徒以及教会的权威。马克西莫斯为谋求东西欧教会的恢复和好,称赞了西欧的修会尤其是方济各修会、多米尼克修会;他甚至承认彼得在耶稣十二门徒中的首席地位和罗马教皇的尊严。这些都是叛逆通敌罪。马克西莫斯为掩饰他对西欧教会的称颂,也不断攻击“拉丁教会三大异端”罪:对圣灵由父子而出解释错误;相信炼狱;在圣餐礼中使用无酵饼。马克西莫斯攻击拉丁教会的论述中,也攻击了他的莫斯科同事,来自吕贝克的德国医生、人文主义者尼古拉。尼古拉

曾就读于帕杜阿,也曾在诺沃格洛主教手下做事,这时正在为东西方教会合一而奔走。总的说来,马克西莫斯对拉丁教会的谴责还是十分温和的。莫斯科人谴责拉丁教会时,通常要列举三十二条异端罪名。当时一个佚名的俄罗斯作家在与吕贝克的尼古拉争论中宣称:拉丁教会以撒旦为头,以恶鬼为尾,连教堂大门上都以恶鬼像作为装饰(有趣的是,许多德国人正是这样看西方那些大教堂的。赫尔德和歌德对意大利的观感都说明了这一点;赫尔德来自波罗的海沿岸的里加,歌德则曾受属灵派哥特弗里德·阿诺德[Gottfried Arnold]的影响)。

在东方对西方的看法中,既有防范,又夹杂着羡慕。克里姆林宫就是按意大利风格建筑的,还请了一批文艺复兴风格的建筑师如费奥拉凡蒂(A. Fioravanti)、索拉里(P. A. Solari)、阿莱维西欧(Alevisio)等到莫斯科工作。马克西莫斯用俄文写作介绍西方文明,成为在这方面最先引起广泛兴趣的著述,其中讲到巴黎大学、威尼斯的绘画,和基督教与新异教人文主义。他把佛罗伦萨称作意大利最精美伟大的城市。他还介绍圣方济的生平,歌颂萨沃纳罗拉的一生和悲壮牺牲是追随基督的榜样,只为使佛罗伦萨得以从淫乱和高利贷的瘟疫中解脱出来。[164]在对教皇大格列高利讲道的一篇注释中,马克西莫斯还描述了西班牙人、葡萄牙人的远洋航海,提到美洲的发现时说:“今天在那里将出现一个新世界、一个崭新的人类社会……”[165]马克西莫斯介绍给俄国人的不仅是西欧,还包括了美洲。

从马克西莫斯这个实例中使人看到,西欧的宗教人文主义能在一个东欧人身上激发起多么巨大的力量。这种宗教人文主义尽管往往表现得十分简单或并不完整,到底触及了东欧世界最西端的维登堡(梅兰希通所在的城市)和马格德堡。成群的青年,怀着寻求知识的渴望,从波希米亚、波兰、匈牙利、巴尔干涌向路德派(以及随后的长老宗)各大学。[166]他们为一个“正确的心灵”而战争,在这战争中既追求人文主义和福音派的教育,又渗透灵性的热情和沉醉。这些青年迈出大学后,为寻求本民族人民的得救,动手用本民族文字翻译《圣经》,既向罗马教廷挑战,又向官方的拉丁文挑战。从这些热情奔放的青年身上释放出上帝的新的话语。群众的灵性主义和人文主义改革思想相结合,释放出这样巨大的力量。

此后,从东方的革命的灵性运动中兴起了赫尔德(Hader)这位“敌基督”(指对传统的叛逆者),在东部各族人民中掀起受宗教启发的民族主义运动第二次浪潮。而马克西莫斯正是像路德一样的人物,在他身上体现了这种精神的首次迸发。这个希腊人文主义者,一度迷恋于现世生活中的各种享受,而在莫斯科监狱的长期

囚禁中，在痛苦的泪水里，他成为一个在祈祷中新生的人，成了斯拉夫人的圣徒。他是在东方的烈焰中锻冶出来的。在他垂老的时候，他的学生安德烈·库布斯基(Andreas Kurbski)王子写了一封著名的书翰给"恐怖的伊凡"，在这封信中，年轻的王子，维护西方的批判思考，斥责沙皇的极权制度。马克西莫斯的精神还影响了他领导的翻译小组成员，其中一个尼尔·库里阿捷夫(Nil Kurliateff)也因为不肯向国教屈膝而甘受异端的指控。后来，拉斯科尔尼基(Raskolniki)和官方支持者都宣认马克西莫斯是圣徒。在这一个人身上，显示出西欧思想对东欧的巨大作用。

第十四章　西班牙精神的兴起与没落

当路德和马克西莫斯还在世的时期，西班牙的人文主义者和伊拉斯谟派学者曾竭力设法挽救西班牙，使它不致走上极端主义道路。西班牙作为三个文化圈笼罩下的世界的中心，早自12、13世纪便与欧洲密切交往。在经院哲学的形成以及哥特式建筑[1]、宫廷文化如向姑娘献情歌①和神秘主义的兴起时，[2]西班牙都起了决定性的作用。15世纪末至16世纪初，以托莱多总主教赖蒙德（Archbishop Raimund of Toledo）为先驱[3]，以枢机主教弗朗斯柯·齐门尼茨·德·西斯内罗斯（Cardinal Francisco Ximenez de Cisneros）为中心，兴起了伊拉斯谟派运动，其中学者如莱布利克萨的安托尼奥（Antonio de Lebrixa）、胡安·瓦迪斯和阿方索·瓦迪斯（Juan and Alfonso Valdes）两兄弟以及胡安·路易·比韦斯都是全欧知名的人文主义学者。

斐迪南五世②的政治遗嘱由他的国务大臣奎塔诺的彼得（Pedro de Quintano）转达给查理五世，要求西班牙以支持罗马教会为其内外政策基础，归结成一句话

---

① Minnesang，12至14世纪中叶在西欧流行的行吟诗人、歌手，写作爱情诗歌，献给姑娘。

② 斐迪南五世（Ferdinand V the Catholic，1452—1516），原为西班牙东北部阿拉贡王国国王，与西班牙西北部卡斯蒂王国伊莎贝尔联姻，两国联合，后又成为拿坡里王国国王，战胜阿拉伯人在西班牙建立的摩尔人王国，收复格兰那达，于1492年统一西班牙。后来，出资支持哥伦布航行大西洋，寻找通向东方道路。又设立异端审判法庭，干预意大利战争。最后由其孙查理五世继承王国。

就是："基督徒之间讲和平，对不信者动干戈。"[4]在这句箴言的盾牌下面，伊拉斯谟派人士在宫廷里、在查理五世周围和总理公署里，后来又围绕菲力普二世展开了他们的英勇活动。他们试图在罗马与维登堡（指马丁·路德活动所在地）之间建立起第三种力量。按照伊拉斯谟的世界主义精神，[5]他们希望互相厮杀的欧洲各国能化干戈为玉帛，形成一个基督教国家联盟，然后再建立起一个世界教会的改革委员会。这些伊拉斯谟派人士的门徒们和对手们后来在四项巨大的工作上大显身手：一是经院哲学在西班牙的复兴；二是发挥特伦托公会议关于人的自由意志与神的恩典的神学思想；三是发展西班牙的自然法①和国际法；四是由到美洲去的殖民总督塞普维达（Sepulveda）与传教士拉斯·卡萨斯（Las Casas）争执，引起在美洲殖民地所当遵循的伦理原则，归结到底是怎样看待异教徒的问题，是否承认在异教徒之中也有善良的人。

斐迪南于1478年与伊莎贝拉结婚，从而把阿拉贡王国和卡斯蒂王国联合起来，1492年攻陷了摩尔人最后一个据守的城市格兰那达（Granada）。在所有这些重大行动中，伊莎贝拉皇后本人都是积极主动参与的。斐迪南的箴言末句"对不信者动干戈"，既概括了西班牙人的光辉业绩，又包含了他们的悲惨命运。西班牙教会和它的领袖们要想在短时间内铲除摩尔人、伊斯兰教和犹太文化传统，为此不惜采取严酷的手段。他们力图使自己成为正统教会，并在全欧洲和全世界保卫正统的罗马基督教。[6]正因为基督教会是分裂的，他们才更力图这样去做。当时他们统治下的西班牙，不过是表面上皈依罗马公教会的摩尔人、犹太人和叛逆的基督徒之间松散的联合体。[7]"西班牙人天生的不安分"[8]使他们发现了美洲。而后又有天主教士弗朗西斯·哈维尔②的亚洲传教旅行，还有耶稣会的创立，阿维拉的圣女德肋撒③和十字架上的约翰（John of the Cross）所传播的基督教神秘主义。由此又引起得到民众支持推进的异端审判法庭和深入民间的方济各修道会；1492年驱逐犹太人，1609年驱逐摩尔人。[9]1492年，正当被驱逐出境的犹太人离开西班牙时，大概出身于犹太家庭的哥伦布出海了。四年之后，哥伦布在致"公教国王"

---

① 指人凭其本性的正义感所制订的法律。

② 弗朗西斯·哈维尔（Francis Xavier，1506—1552），耶稣会创办人之一，曾于1541—1552年间前往印度果阿、斯里兰卡、东印度、日本、中国传教。

③ 阿维拉圣女德肋撒（Theresa of Avila，1515—1582），西班牙人。与十字架上的约翰共同推动圣衣修会改革，建立十七座女修院及十几座男修院，所著《达到完美的道路》为基督教神秘主义的重要著作之一。

的一封信中提到驱逐犹太人出境和首次远航美洲是同一个历史进程中的不同组成部分。[10]哥伦布的儿子斐迪南热心搜集当时在宗教上不顺从国教的人士的被禁著述，藏入他的私人图书馆。犹太人改宗基督教后往往成为狂热的反犹分子。[11]右翼的教会改革家如罗耀拉和右翼的神秘主义者如十字架上的约翰都不断被人指控为狂热教派分子和马丁·路德信徒，为此要不断为自己澄清。这些指控并非全无根据，西班牙的神秘主义和基督教异端往往相去不远。

各种宗教运动都在争取人的支持，把人看做是他们争夺的战场。在每一个西班牙人身上，上帝与魔鬼，穆斯林和犹太思想，异端和正统，都展开过长久的、无情的战争。自古代起，把奥古斯丁思想简化并引入西班牙的奥罗修斯已经流露出一种摩尼教—亚洲的思想影响，这时又重新复活了。世界只是一个争战的大战场，其中金钱、美人、奴隶、享乐，处处挑起人的情欲，使人去追求权势、荣誉、贵族头衔和独立不倚。[12]但同时，它们又是一种挑战，只有靠禁欲主义、培养自己的灵性和士兵般的严格纪律才可战胜。西班牙全盛时期那富丽堂皇的剧院、锐意改革的修道院、海外征服的大片土地、传教活动和异端审判法庭，都是紧密关联的现象。西班牙人不甘心在农田里度过一生，因此西班牙农业不断衰落。[13]直到19世纪，几乎可以说，西班牙没有自己的国民经济。在14、15世纪时，西班牙人靠德国人替他们种田，德国南部的孚格家族[14]①替他们经营，后来又委托给佛莱芒人②、法国人、英国人、美国人。西班牙人自己则从事建造城市、修道院、皇宫，为世界这座大剧场搭起舞台，为全球大戏景的演出充当装饰。[15]

真正说来，西班牙对美洲的殖民事业并不认真从事，[16]从根本上说，西班牙就未曾认真对待过。无论在北美或南美，西班牙人建立的统治，外表看来，像哥特式教堂那样巍峨壮观，但它们像是从上到下建造的。这些殖民政权是从上面强加的，从未深入基层扎根。在南美洲的西班牙殖民政权如同15、16世纪西班牙本土的政权一样；教会显要也吃惊地突然发现，美洲人从未真正基督教化，甚至没有真正开化。当英国、法国、荷兰在北美东海岸占领殖民地，惨淡经营二百年时，西班牙人，这些伊斯兰—阿拉伯游牧民族的后裔，就像在放牧场上到处巡游的牧童一样，[17]派出士兵、修道僧、传教士，在广阔的南美大陆、太平洋直到东西的岛屿、日

① 孚格家族(Fuggers)，14世纪中叶在巴伐利亚奥格斯堡兴起，15、16世纪全盛时期垄断中欧银和铜的生产；因贷款给皇帝、国王、教皇，得到大片土地作抵押，又从事土地经营。

② 佛莱芒人(Flemish)，今荷兰与比利时北部民族。

本，到处巡游，祈祷，贪婪地征服。他们力求为神或为自身的贪欲，越多越好地去征服其他民族及其土地，他们尤其重视的是人，更甚于金钱土地。在极短的一段时候里，殖民地大量的财富和土地被破坏。西班牙统治者并没有掌握世界的能力，这与古代欧洲社会害怕接触自然世界中的秘密（不管它是仁慈的或恶意的秘密）那种心理是密切关联的，它是摩尼教思想对欧洲产生的最重大影响。

一切西班牙人都自认血统高贵，信仰纯正，就像匈牙利人称乌尔人（Ur，意为原来的种族）和波兰许拉赫蒂茨人（Schlachtiz）必定是贵胄一样。伊莎贝拉签署诏书，起首要说："朕，独一皇后。"其实她只是所有皇族成员中最高的一员。[18]卡尔德龙①和塞万提斯②都是低级贵族（Hidalgo，西班牙贵族中最低一等）。圣女德肋撒反复强调她是名门后裔。罗耀拉在他的战旗上的徽章表明自己是基督徒贵族的武士（Caballero de Cristo）。这些贵族只要一想起西班牙人并不都出身高贵，就心惊胆战。在老百姓中，有不少是摩尔人、穆斯林和犹太人后裔改信基督教，有些是亵渎圣灵的路德宗、加尔文宗新教徒，还有德国异教徒。至于血统高贵、信仰纯正的基督徒贵族，就像是大海中的孤岛。因此，真正的西班牙人容易为一种西班牙精神所感染。圣女德肋撒敲起警钟："警醒，警醒，在地上没有和平。"西班牙向世界宣告的十字军一直持续到今日。[19]但所有的十字军运动虽然竭尽全力，结果都以失败告终；罗耀拉成了堂·吉诃德式人物；低等贵族的后裔成为妓女的儿子；陶姆斯的拉撒路（Lazaro de Tormes）的讽刺小说里，白痴当上了皇帝，贵妇人沦为女巫，富有的征服者竟沦为流氓乞丐。[20]以灵性启示开始的崇高事业竟以一种被讽刺的滑稽形象告终。

14世纪里，以恐怖高压手段强迫犹太人改信基督教虽然完成，其实只是表面文章；15世纪强迫犹太后裔、摩尔人后裔、穆斯林改信基督教，更是如此。[21]"今天的人们很难想像当时那种情况沮丧到了什么程度。"[22]国王、主教、修道僧、传道士、银行家们身边最重要的助手，往往都来自被迫改信基督教的家庭。西班牙人的土地似乎滑走了。这使人们由惊愕、烦恼而害怕，这时犹太人被看做腐败堕落的瘟疫，激起了公教徒的强烈反应。如果时代的特征是腐败堕落，那么时代的呼

---

① 卡尔德龙（Calderon de la Barca，1600—1681），西班牙著名剧作家之一，一生写作了一百二十部剧本。

② 塞万提斯（Miguel de Cervantes，1547—1616），西班牙文学家、剧作家，以所著小说《堂·吉诃德》驰名世界。

声就是要进行清洗。下层阶级很快便抓住了这个口号(法国大革命时也一样,人民大众反对贵族的腐化和教会权要屈事外国、剥削本国大众,为此要求清洗国家)。这时,基督教王国与伊斯兰的八百年战争已经告终。其实,穆斯林和基督徒都是西班牙人后嗣。[23]8世纪时的农村大众,信奉基督教十分肤浅,因此改信伊斯兰教时毫无痛苦,改变得很快。在西班牙摩尔人王国掌统治权的阿拉伯人、叙利亚人,至多只有两万五千人。据阿拉伯文献记载,1311年在格兰那达的二十万穆斯林居民中,只有五百人是阿拉伯人后裔。[24]"这段历史的伪装分成两阶段,第一阶段是把伊斯兰教西班牙化;第二阶段是在基督教王国里,把西班牙—穆斯林文化再涂上基督教色彩。在这上面,又加上查利五世带来的日耳曼传统面具,使其后的全部西班牙历史和大半个美洲的历史都由此定型了。"[25]

西班牙—穆斯林知识分子乐于看到三个文化圈笼罩下的地中海世界的精神在西班牙生根成长。西班牙—阿拉伯诗人阿尔·拉马迪(al-Ramadi)的诗句中说他的心"知道怎样跟着柯多伐的三种宗教的韵律而跳动"。[26]伊斯兰精神和伊斯兰的宗教虔诚深深印入西班牙人的性格,从而也印入西班牙基督教之中。[27]许多来自伊斯兰教的因素深刻影响了西班牙社会。[28]伊斯兰教禁欲的武士组织,把他们用以阐述"圣战"(jihad)的理论也传给了他们的基督徒后代。在西班牙人的宗教感情里,有一个特点就是对末日审判的恐惧和焦虑。[29]穆斯林和西班牙人性格中有一个共同点就是都以属于"蒙召选的正统"信徒而自豪。西班牙人虽然经历过最可怕的暴力统治,但还是谨守着它的伊斯兰传统以及亚非民众那种郁积在心里的思想感情,虽然历经罗马人、哥特人、阿拉伯人以及哈普斯堡王朝、波旁王朝的统治,也并未屈服。这种战争表现在上下层社会之间、各种意识形态之间、统治者之间、各宗教之间,以至司法制度怎样推行,以及古代传下来的民间习俗之中,类似的战争在欧洲各国和各种文化之间都存在着,但在西班牙的历史中却表现得最具体充分。[30]

西班牙艺术可以帮助我们了解这场斗争。吕采勒(Lützeler)曾评论萨拉戈查①的大教堂说:[31]"基督教情调在一种迥然不同的形而上学情绪的深渊上面飞翔。阿拉伯清真寺……做礼拜的人们茫然不知方向而陷于神秘的普遍存在之中。"西班牙式建筑内部那种阴暗沉重的感觉,也反映在许多画家的画面背景之

---

① 萨拉戈查(Zaragoza),西班牙阿拉贡王国国都,以罗马式、哥特式、巴洛克式大教堂著名。

中，即使戈雅①的油画中那明亮的色彩也用一种恶魔式的黑色做衬托。罗耀拉要用黑色把自己包起来作为赎罪，十字架上的约翰把黑暗看做是“深夜”。[32]下层社会的颜色是黑色与褐色，与此对照的是基督教会举行圣礼时使用红色、金色、蓝色代表教会的权势（就某种意义说，纳粹褐衫党是一种歪曲了的方济各修会传统，那褐色则表示普通大众）。“光线难得发挥任何作用，它显得无声无息，最后消失了。唯一有所不同的时候是高大顶峰上有些光亮，那也是一半被雾气掩盖着。”[33]即使摩尔人那种明快的思想、创造的精神、像虹彩那样闪耀发光的神秘主义也被民间的地下精神所吞没了。

在西班牙，直到17世纪之前，建筑风格都是受摩尔人的影响。摩尔人的艺术宛然是“另一个王国，甚至伊斯兰在政治上被打败之后，摩尔人的艺术还在胜利的征服者中间健壮地活着”。摩尔艺术常用的装饰花样在西班牙巴洛克式建筑中也不时点缀出现。在西班牙圣地亚哥大教堂，用以祝圣“杀摩尔人能手”的教堂钟楼就像一个烂熟的水果；在格兰那达卡苏西安修道院的圣台两侧，那著名的建筑艺术就像是一座“装饰花样的火山”，有给人神秘感的海藻、果树的茎节，“用千种方式激起人的宗教情绪”，就仿佛所祝圣的是一个亚洲的生育之神（fertility god），它的神力“浇灌在欧洲土壤上成为生机盎然的建筑，产生不可思议的杰作”。[34]而就在人的狂欢之中，突然呈现出情欲和痛苦的狂澜。画家似乎喜欢描绘恐怖的场面，把耶稣受难画得鲜血淋淋，流向满地。西班牙的教堂里充满了古代圣徒怎样受难，头被砍下，身体被锯断的画面。这种毫无节制的精神还表现在西班牙民间语言的大量色情用语[35]和斗牛场上那种如痴似醉的气氛，它是欧洲仅存的群众性酒神式祭礼（Dionysian communal ceremony）（当公牛在神圣的角斗中倒地时，全场观众起立向它致敬，它既是英雄，又是恶魔）。

这种民间的传统在西班牙接受基督教时，几乎未曾触及。谁若真想过基督徒的生活，就去加入修道院好了。1623年，西班牙有三万二千名方济各会和多米尼克会修士。1626年，全国有九千零八十八座男修道院。当时几乎三分之一的人口属于修会，但他们对那地方的老百姓几乎没什么影响：老百姓还是敬拜原始的力量。年复一年，田地、橄榄园、葡萄园被牛群糟蹋殆尽。有时在西班牙全境乱闯的牛群能多达六百万头，这是畜牛场主的特权，纵牛漫游，直到1836年，国家才以法

① 戈雅（Goya，1746—1828），西班牙油画家。

律加以禁止。1812年，拿破仑为西班牙制订了第一部真正的宪法，强令推行，才废除酷刑和异端审判。斐迪南七世①又恢复异端审判法庭和施用酷刑。1848年，十二名西班牙公教徒写信给一名新教牧师，宣称决定在该城扑灭异端："不要迫使我们以你的血弄脏我们的手。虽然官方的异端审判法庭已经废除，但在我们的民族精神中，它还继续存在着。"[36]

在老百姓中间，如同在俄国和拜占庭帝国一样，对外国人抱着一种仇恨。12世纪以后，这种仇恨的对象首先是法国人，[37]而且早在路德之前，便已经反对"德国狗"了。[38]所有的陌生人都被视同仇敌。德国的印刷商和其他商人，摩尔贵族和犹太银行家，意大利人文主义者和英国船员都使西班牙人感受致命的威胁，怕被这些外国人抢走一切，包括他们纯正的血统和信仰，他们在海上和陆上的霸权，甚至西班牙语言，西班牙的精神与灵魂。

为把基督教人文主义启蒙运动的亮光照入伊比利亚半岛的世界，第一次努力来自弗朗斯柯·齐门尼茨·德·西斯内罗斯(Francisco Ximeny de Gsneros)和他的小集团。[39]齐门尼茨是方济各会修士，1492年后充当伊莎贝拉皇后的认罪神师，1495年任西班牙首席大主教，1507年任异端审判法庭首席大法官。为在西班牙教会内推动革新，他与教会权贵战争了二十年。对臃肿的教会神职人员队伍，他也束手无策，于是他着手训练一批同情伊拉斯谟思想的修道僧。他们成为改革罗马公教会的先锋队，实质上与新教相去并不远。1498年，齐门尼茨在阿尔卡拉城(Alcala)创办大学，其中不设法学院，也不传授教会法，因为齐门尼茨厌恶那些法学家，课程以哲学和神学为中心，托马斯主义、司各特主义和唯名论哲学都各设一名教授。这在当时西班牙思想界引起一番震动。萨拉曼卡大学不甘落后，也为讲授唯名论哲学，在哲学、神学、逻辑学三科各设一个教授席位。阿尔卡拉大学创新的第二件事是参照古代语言，直接研读《圣经》，为此，就古希腊文、希伯来文、阿拉伯文、叙利亚文各设一个教授席位。齐门尼茨在他的主教宫里建立一所小型的圣经研究学院，在1502年之后，汇集了一批人文主义学者，与他合作。1517年7月10日，出版了拉丁文、希腊文—希伯来文对照的《圣经》。这项工作是靠改信基督教的犹太人和曾在意大利、巴黎游学的人文主义学者完成的，其中为首的莱布利克萨(Lebrixa)曾与伊拉斯谟一起首创对《圣经》的分析研究，齐门尼茨的目标是

① 斐迪南七世(Ferdinand Ⅶ，1808—1833年在位)，登王位后一个月便遭拿破仑废黜，1814年拿破仑失败后恢复王位。

引导西班牙归向纯正的福音。当时伊拉斯谟已经在巴塞尔(Basle)编纂了希腊文《圣经》这部“新工具”(Novum Instrumentum),但德国的新教运动还未开始。罗马公教的改革运动一时间似乎走到了前头。齐门尼茨死后,他推动的圣经研究也随之烟消云散了。那些热心教会改革的善男信女都被攻击为“路德派”(莱布利克萨的老师奥斯玛的彼得[Pedro de Osma]被称为第一个新教徒),遭到打击与迫害。

西班牙的宗教改革运动,其最早的成员是一批多米尼克修会和方济各会的修女、改宗基督教的犹太人和一小圈热心分子。1517 年①,伊拉斯谟在西班牙人中间影响日增。[40]伊拉斯谟在 1516 年出版希腊文《新约》并附自己的拉丁文译文。在出版前言和《为研究基督教哲学辩护》(*Paraclesis ad Philosophiae Christianae Studium*)一书(1516 年出版)都已经宣告:《圣经》的新译本是为农夫、织工、香客、妇女能够人手一册而准备的。当时最反对大众读《圣经》的是神学家们。其实真正的神学家是那些遵循《福音书》中基督教导的织工或普通劳动者。1517 年齐门尼茨邀请伊拉斯谟到西班牙。伊拉斯谟不像马克西莫斯,他在面临这项巨大任务时退缩了,他对托马斯·莫尔说:我不喜欢西班牙(non placet Hispania)。在他眼中,西班牙是个陌生的、可怕的世界。这个低地日耳曼人有一种隐藏的反犹太人思想,这可能是他不去西班牙的原因之一。当时许多欧洲人(伊拉斯谟也是其中之一)都认为西班牙已经完全犹太化了。尽管伊拉斯谟没有去西班牙,在塞维尔②的一位经师,却翻译了他所著的《共同的不满》(*Querela Pacis*)。在书中,伊拉斯谟谴责基督教君王当对本国人民的统治摇摇欲坠时,就发动对外战争,借此巩固统治。这本书在西班牙反响不大,人们的思想还未成熟到接受其中号召和平的主张。

1522 年,伊拉斯谟把他对《马太福音》的新译本献给查理五世。当时路德和伊拉斯谟在罗马和西班牙都已遭到谴责。尽管如此,伊拉斯谟还是坚信:大众并不曾了解福音,应当把《福音书》译成世界各种语言,因为许多基督徒并不懂得《信经》的含义。伊拉斯谟得到查理五世的国务大臣葛蒂那拉(Gattinara)、瓦伦西亚主教和巴黎的经院哲学大师路易·努涅兹·科罗纳尔博士③支持,能推进教会改革,

---

① 即马丁·路德提出《九十五条论纲》同年。

② 塞维尔(Seville),西班牙西南部安达路西亚地区首府。13 世纪中叶被卡斯蒂王国征服前为阿拉伯文化在西班牙半岛重要中心。

③ 路易·努涅兹·科罗纳尔博士(Dr. Luis Nuñez Coronel),他希望教皇阿德里安六世(Adrian VI,1522—1523)任教皇,曾为查理五世未登位前导师。



从而取得教会与俗世之间的和解。他作为世界公民(这是他在与宗教改革运动领袖之一茨温利的通信中所说的)[41]于1532年携带他的著作来到西班牙查理五世的宫廷。这时一场宗教革命正在大学和要求改革的教会人士中间兴起,伊拉斯谟立即成为这个运动的中心人物。他以讲解《福音书》和使徒保罗的思想赢得了人心。[42]他的论文集以拉丁文出版时,上面印有大主教冯西卡的徽章,而且是由阿尔卡拉大学印刷厂印制的。异教审判法庭的首席法官亲自批准出版伊拉斯谟所著《基督的战士手册》①西班牙文译本。

当时西班牙是一个思想上饥饿、精神上干渴的国家。1523年(如同在18世纪、20世纪一样)只要基督教、犹太教、伊斯兰教并存的时候,基督教《圣经》的西班牙文译本也可以流通;自驱逐犹太人出境之后,《圣经》也被禁了,因为发觉有些被迫改信基督教的犹太人,利用《圣经》的《旧约》部分教导子女谨守摩西的律法②[43]。于是任何人若不入修道院,就得不到任何世俗的或宗教的教育。瓦伦西亚总主教曼里克(Archbishop Manrique)受伊拉斯谟思想影响,感到要加强对信徒的灵性牧养,才注意到在城市的教堂里,一年只有八次讲道;在瓦伦西亚教区,有六百个地区的居民改信基督教后,从未曾听过一次讲道。[44]瓦伦西亚教区还是最上轨道的教区,像卡泰隆尼亚地区的教会,还要从瓦伦西亚借传道人去给信徒讲道。[45]

西班牙的伊拉斯谟派思想的传播与民间的宗教振兴运动是相关联的。这些宗教运动都强调基督徒要有内心的灵性经验,要在自己内心寻求神,要弃绝世界和其中的一切。德国基督教神秘主义者陶勒和他的《现代崇拜》一书是和伊拉斯谟同时传入西班牙的。弗朗契斯柯·陶苏纳(Francisco d'Osuna)教导人们,若没有内心的宗教感情,教会的仪式便毫无意义。阿拉卡拉兹(Alacaraz)教导人说:"人内心对神的爱便是神。"[46]后来,梅尔契欧·卡诺(Melchior Cano)认为,这句话就代表了民间宗教振兴运动中的光照派(Illuminati)的基本信念。1524年,弗朗契斯柯·奥帖茨(Francisco Ortiz)在宫廷讲道时认为,基督不仅在圣礼之中,还在义人的灵魂之中。这个见解也被后来的宫廷神甫复述过。在宗教改革运动的早期,左翼和右翼还未曾分化得阵线分明,正统派还保护它们不要被极端的安宁派(dejados)和完美派(perfectos)所勾引。

---

① 《基督的战士手册》(*Enchiridion Militis Christiani*),书中强调信徒个人内心信仰,反对教会中流行的各种仪文。

② 指《旧约圣经》中的前五卷。

当时在光照派运动中，流传最广的书不是马丁·路德的著述(1525年，三艘威尼斯大帆船满载马丁·路德的著作驰入格兰那达，被查封了)，而是伊拉斯谟的《基督的战士手册》，其西班牙文译本于1524年已经问世。[47]伊拉斯谟写这本书是出于他对使徒保罗思想的心得。他提出良心的要求，认为教皇、国王、主教们都随着大众趋于邪恶了，只有一小群纯净、朴素、贫穷的信徒决志跟随基督，也只有他们才得着天国的应许。他把《现代崇拜》书中陶勒的虔敬主义态度扩展为开明的宗教理性主义。他一方面要求基督徒从内心转向基督，一方面谴责那些坏神职人员以迷信活动毒害信徒，还对信徒实行暴虐统治。这样批评在西班牙引起了熊熊烈火。马利亚·卡萨拉(Maria Cazalla)经常援引《基督的战士手册》论证基督教会的全部祭礼只是犹太宗教仪式的复杂化。引起最强烈反应的是这句话：修道不等于虔诚(Monachatus non est pietas)。如果修道并不证明虔诚和有灵性修养，那全部西班牙和它的古老的教会组织都成了妖怪。

罗耀拉在耶稣会里废除唱诗、祈祷、避静和统一的制服，可能是受了“修道不等于虔诚”这句话的影响。在1523到1532年间，改革活动的左右两翼还未曾分道扬镳。年轻的罗耀拉在阿尔卡拉大学读书时，他的神师米欧纳(Miona)曾把《基督的战士手册》介绍给他，当时米欧纳和阿尔卡拉大学的伊拉斯谟派首要人物贝纳迪诺·托伐尔(Bernardino Tovar)是接近的朋友(二十年后，米欧纳也参加了耶稣会)。罗耀拉本人也被认为是这一派的积极分子。他组织一个信徒修道会，团结一批穷学生从事慈善救济活动，经费大部分来自狄亚哥·迪·伊奎亚(Diego de Eguia)。他的哥哥米贵尔·迪·伊奎亚(Miguel de Eguia)是一个印刷商，是伊拉斯谟的好友。1526到1527年，罗耀拉和他的同伴都被异端审判法庭宣布禁止活动。他转到萨拉曼卡大学，由于宣称他的传教活动是圣灵发动的，因而又一次受到警告。[48]

罗耀拉受伊拉斯谟和早期改革运动影响的证据多不胜数。他所要求的“处世无心”(indiferencia)，作为“在万物中找到神”的前提，与“安宁派”和正统的“集合派”(recogidos)主张的“献身给神”其实相去不远。[49]当罗耀拉把自己看做“天空降下的一片雪花”，要把自己献给神时，他与陶勒的精神非常接近。他的格言“神的仁爱恩典足够我用”，与伊拉斯谟在《手册》中的话互相呼应。罗耀拉后来对伊拉斯谟的思想全盘否定，就像儿子常常否定他们灵性的父亲一样。[50]虽然如此，他为耶稣会学校编选教科书时，还把伊拉斯谟的最佳著作选进教材了。西塞罗、维吉

尔、狄摩西尼①、伊拉斯谟、梅兰希通和许图姆(Sturm)是他心目中的导师。[51]他手创的耶稣会只是经过犹疑才逐渐与神秘主义脱钩,又和伊拉斯谟派早期改革运动的教会—政治激进主义脱钩。1533 年,教会对激进改革派已采取镇压措施,耶稣会却在很长时期内都拒绝参加。

从 1527 年到 1532 年,西班牙的伊拉斯谟派为查理五世的世界政策发挥了不少作用,也显赫了一时。在宫廷中的伊拉斯谟派人士认真指望通过皇帝开展全世界的改革。伊拉斯谟本人却并未抱这梦想,但只希望基督教君主之间能够势力平衡,从而实现国际和平。皇帝的政策则是:"一位皇上,一个帝国和一柄宝剑。"但是结果失败了。查理五世曾要富有的西班牙各修道会出钱支持与土耳其的战争,却落了空。西班牙各修道会对皇帝的回答是在 1527 年国家立法议会(Cortes)上公开指控伊拉斯谟,并要求由修道僧组成一个神学委员会,审查伊拉斯谟的一切著作。皇帝、大主教、异端审判法庭、本笃修会、伯纳修会、提乌斯特西安修会、耶罗米修会都表示支持伊拉斯谟,唯独两个托钵修会——多米尼克修会和方济各修会——持反对态度。指控伊拉斯谟的罪名是他为异端张目,特别是他主张宗教宽容。这场攻击遭到失败之后,伊拉斯谟派发动了一场反击。[52]在 1527 到 1533 年间,伊拉斯谟思想在全西班牙盛行,其实发动的只是一小批文人学士。这场宣传运动的重点对象是妇女(她们是伊拉斯谟的主要公众)、市民商人、王公贵族和倾向改革的人文主义人士,但也深入到下层民众中间。

1527 年,马基雅维利和卡斯蒂利翁②都在这一年逝世,这也是围绕伊拉斯谟思想进行战争的关键一年。西班牙立法议会谴责了伊拉斯谟,但同样重要的是在这一年里,帝国的军队洗劫了罗马。教廷的惊惶失措也反映于反宗教改革运动的焦躁和狭隘性。方济各会总会长基诺奈斯(Quinones)对皇帝说:如果对教皇毫不尊重,就不能再被尊为皇帝,而只能沦为马丁·路德的下属了。皇帝的宫廷学者阿方索·瓦尔德斯立即著文为皇帝辩护,声称洗劫罗马乃是上帝的审判,[53]因为教皇一再发动战争,还因为罗马教廷已经腐败到举行任何圣事,无论是领圣体或为垂死信徒临终敷油,都进行勒索。瓦迪斯并不隐讳帝国军队在罗马城的暴行,但和枢机主教们的丑闻、教廷的暴行相较,又算得什么!?洗劫罗马,把那些圣徒遗物拿走,有什么不好?那些圣徒遗物早已到处都是了。"我亲自在罗马、勃哥

① 狄摩西尼(Demosthenes,公元前 384—前 322),雅典政治家、演说家。

② 卡斯蒂利翁(Castiglione,1478—1529),意大利作家、外交官。

斯、安特卫普都看到说是耶稣的包皮；仅仅法国就有五百多颗被称为耶稣童时的牙齿；许多地方还宣称有圣母的乳汁，有圣灵的羽毛。"正是通过帝国军队洗劫罗马，神打开了基督教国家的眼睛，让大家看到罗马教廷已经迷信沉沦到何等地步。

通过瓦迪斯，伊拉斯谟在《愚人颂》(*Encomiom Moriae*)中的思想传播开去；也是通过瓦迪斯的《朝圣旅行见闻》(*Penegrinatio religionis ergo*)，加尔文得到启发，写了关于圣徒遗物的论文。本来，对古老世界流传下来的把圣事与法术混合的世界观彻底否定，只是低地国家根深蒂固的看法，现在通过西班牙人文主义者的笔下，它流传到全世界去了。瓦迪斯抨击罗马公教形式下的异教，古代的异教神祇现在换成了罗马教会的圣徒崇拜，例如战神(Mars)换成了圣雅各(St. Jacob)和圣乔治，海神(Neptune)换成圣徒艾尔玛(St. Elmar)，酒神[1]换成圣马丁(St. Martin)，爱神(Venus)换成抹大拉的马利亚(Mary Magdalene)，古代以牛向酒神与生育之神献祭换成以斗牛作为向圣巴多罗缪(St. Bartholomew)敬拜。这段对话传遍了全西班牙，哥伦布的兄弟斐迪南·哥伦布把它辑录收藏在他的图书馆里。当教皇使节卡斯蒂利翁命令销毁瓦迪斯这些著作时，西班牙异端审判法庭大法官却认为这些著作于信仰无碍。的确这些文字极具说服力。异端审判大法官曼利克告诉卡斯蒂利翁，抨击教皇和神职人员的道德松弛，不足以构成异端罪名。这是1528年在伊拉斯谟思想影响下的西班牙帝国。

瓦迪斯这时从事他的主要著述:《墨丘利神和愚人的对话》(*Dialogo de Mercurio y Caron*)，它是一个开明的基督徒的理想，和托马斯·莫尔的《乌托邦》颇为相像。其中写一位枢机主教、一位主教、一位修女，还有法国国王的顾问等搭乘愚人查隆的小船驰向地狱，只有一个已婚的普通百姓和一个方济各修道僧找到了上天堂的路。下地狱的那些人弄不懂，为什么他们被判下地狱。他们进教堂作了上千次弥撒，还买了教会的赎罪券，难道这些都不算数了吗？于是墨丘利神向他们解说，墨丘利周游基督教国家，看到人们都沉湎在追求权势享受之中，为此撒谎、相互争战。然后，墨丘利问他们："你们称自己为基督徒，难道不觉得羞愧吗？你们的生活表现连兽类都不如；你们根本不懂什么才是真正基督徒的生活。善良淳朴的信徒效法基督经常内心祷告，你们却看他们为愚人、罪人。"在最后定稿时，瓦迪斯把"修道不表明虔诚"这句话删除了，另加添了几个高尚的神职人员的形象。

---

① 酒神和生育之神(Bacchus)，即希腊神话中的 Dionysus。

瓦迪斯以伊拉斯谟的贤明君主典范为蓝本，描绘了善良基督徒君主的新形象。

马基雅维利在他的著作中把教皇的私生子切萨雷·鲍吉亚①和阿拉贡王国的斐迪南国王作为新兴民族国家的现代暴君典型。[54]正如奥提加·依·葛赛②所说：马基雅维利心目中的“君主”，只是一个意大利人为要对付两个西班牙人的事业而在思想上加添的附属物。历史学家往往把西班牙的政客和思想家看做是反对马基雅维利的，其实他们之间有一种微妙的联系。马基雅维利主义的理论和实践，以及现代极权主义这种绝对主义都是由西班牙开始推荐给全世界的。19世纪南美洲的独裁者还应用马基雅维利的“狐狸和狮子”理论，而且毫不掩饰，这并不是偶然的。人们通常认为是西班牙的亚里士多德一经院哲学培育的政治理论家出来反对马基雅维利，其实在政治思想领域首先引进纯正基督教范畴的是伊拉斯谟派学者。在瓦迪斯笔下的贤明君主波利道拉斯(Polydorus)，也如同他笔下的其他正面人物一样，都要历经炼狱，使罪得赎，而后神的恩惠降临。贤明君主的内心转变带来国家的改变，并在教皇同意之下改革了教会。国王通过社会契约，与人民大众联结在一起。国王若不执行他应当遵行的义务，人民大众也就没有继续服从国王的义务。国王应依基督教的原则受教育，贵族应送他们的子弟去学习人文学科的知识，并学习一种行业。这样，当新的、勤奋的城市兴起时，不信基督教的人就会自动皈依基督教。波利道拉斯教导他儿子的箴言中包括了伊拉斯谟派有关和平的重要思想。在当时政治关系的压力下，瓦迪斯不敢公开谴责对非基督徒发动战争，但他还是指出，对非基督徒的战争应只限于防御；并指出，对非基督徒进行战争，其中暗藏着一种思想毒素，会瓦解自己的社会和国家。

伊拉斯谟关于和平与宽容的主张，为追随他的人带来了灾难。当时世界在寻求的正是战争。1529年，帝国的查理五世前往罗马，接受教皇为他加冕。当查理五世抵达意大利热那亚时，前往迎接的胡安·吉尼斯·德·赛波维达(Juan Gines de Sepulveda)在致欢迎词时就攻击伊拉斯谟派居然提出“亵渎神灵”的主张，反对用刀剑对付那些不信者。其实伊拉斯谟多次宣告过，反对一切战争，甚至是对不信者的战争。后来他作了一些让步，承认在一定条件下可以对不信者战争。赛波

① 切萨雷·鲍吉亚(Cesare Borgia，1475—1507)，教皇亚历山大六世的私生子，成为意大利公爵政客，无恶不作。

② 奥提加·依·葛赛(Ortega Y Gasset，1883—1955)，西班牙现代哲学家、历史评论家，以所著《大众的反叛》评论近代西方社会文化发展知名于世。

维达是意大利亚里士多德派训练出来的，在他的思想里，国家有权使用一切自然的手段，以达到公众之善的目的。因此他根本不能容忍伊拉斯谟关于和平的主张，以及认为政权应由思想家掌握，人人都应经过心灵的转变等主张。

在对伊拉斯谟思想的这场战争中，居于举足轻重地位的是皇帝本人。对殖民地的政策与治理，有一大堆问题等待他作出决定，这些决定改变了此后的世界历史；查理五世未能为殖民地建立一个能负责任的权威，是他一生失败之一。[55]查理五世是勃艮第公爵的后裔，是“进入深秋的中世纪”[56]那独特氛围的产物。在勃艮第公爵的宫廷里，那种古老的、令人神往的气氛和大胆得出奇的事物往往混杂在一起，而且还具有一种十分自信的精神。在勇敢的查理①的宫廷里，勃艮第被认为是全欧洲最沃美的土地。[57]但这片地上乐园并非天然生成的，是古代凯尔特人、希腊人、罗马人的文化传统在这片北起低地国家南到地中海的地域创造了光辉的文化中心。勇敢的查理继承了他的葡萄牙祖先的气质，他的性格中既有三个文化圈下的世界那种进取精神，又有北欧那种古老的传统。勃艮第是各种外来因素杂然并存的地区，它的统治格式正好为统治西班牙提供一个样本。勇敢的查理建立起一套讲究排场的宫廷仪礼，查理五世把它带到西班牙宫廷中。勃艮第公爵历来标榜继承十字军精神，俨然以基督教会的救星自许，这也成为查理五世统治西班牙后的施政纲领。勃艮第的文化由于有许多不同的潜流，上面又压着许多种上层建筑，于是形成一种忧郁的文化情调，既有粗糙一面又有典雅的一面，既有阴沉黯淡的一面又有宏伟雄壮的一面。[58]就文学看，阴郁悲观的情绪往往居主导地位，但那种忧郁的情调对德国神秘主义和基督教灵修文学来说却是沃壤；在伊拉斯谟和查理五世身上（以及查理五世的儿子菲力普二世身上）都同样留下烙印，表明他们真是同胞兄弟。[59]

如果西班牙国王对美洲殖民地的非人统治方式还试图改进，试图建立一套法制，那功劳应归于派往美洲的传教士巴多罗缪·德·拉斯·卡萨斯（Bartolemé de Las Casas，1474—1566）。伊拉斯谟、瓦迪斯和维夫斯在理论上所宣传的，拉斯·卡萨斯却身体力行了。他身在美洲的西班牙领地上，却经验了基督教福音对他的要求和他对福音的责任。由于自己被神的灵所改变，他就热情地去改变世界。1515年，拉斯·卡萨斯由美洲回西班牙，呼吁改善对美洲土人的残暴统治。大主

① 勇敢的查理（Charles the Bold，1433—1477），勃艮第公爵，企图将领地从低地国家到法国东部连成一气，后来在战争中死去。

教齐门尼茨委派拉斯·卡萨斯为印第安人总监护人。1523年,拉斯·卡萨斯参加多米尼克修会,指望修会在他的战争中能给予支持。为谋求皇帝与教皇能发布诏书给印第安人人道的待遇,他往返大西洋七次。为保护体质不强的印第安人,拉斯·卡萨斯鼓吹把强壮的非洲黑人运入美洲,充当劳动奴隶。拉斯·卡萨斯所写的宣传小册《印第安人的死亡》很快译成各种文字,广泛流传,他对残暴的殖民统治所作的无情揭发,导致荷兰人、英国人、法国人对西班牙的批评和反对,这是西班牙不能忘记的。[60]

拉斯·卡萨斯虽遭受无数挫折,却并不气馁。当时许多神学家、法学家都认为印第安人天生野蛮,是劣等种族,只能做白人的仆役。拉斯·卡萨斯反对这种看法,设法改善印第安人处境。最后得以成立"印第安事务委员会",制定印第安人法,[61]以及新一代法学家维托里奥(Vitorio)、索托(Soto)、苏亚雷斯提出新的自然法、政治法、殖民管理的伦理原则,都是源自拉斯·卡萨斯的努力。在欧洲旧世界,伊拉斯谟关于和平、自由与宽容的主张已经死去,而拉斯·卡萨斯却把它们带入了美洲新世界。[62]

1533年,查理五世重返西班牙。这时,他的宫廷里已经不再有人文主义学者。西班牙的精神气候完全变了。在卡斯蒂王国统治下,原来那个欧洲化、人文主义化的西班牙,已被无情消灭了。"卡斯蒂摧毁了西班牙。"[63]自1480年起,在一个短时期内邀请外国学者,在齐门尼茨大主教推动下,开展教会改革;到1492年转而驱逐犹太人,再十年后,对所有印刷商都采取监视措施。到1530年以后,西班牙又回到狭隘僵硬的状况了。政府对知识界和民间的私下活动都进行镇压。[64]著名的异端审判法庭大法官曼利克的儿子劳德利戈·曼利克(Rodrigo Manrique)悲伤地描绘说:"在西班牙,天黑下来了,每一个学者、受教育的人都受到威胁,有的被宣布为异端分子,有的因犹太血统而受迫害,不一而足。""我们的国家成为一个充满嫉恨、狂妄和野蛮的国家。"[65]

胡安·路易·比韦斯是西班牙最伟大的人文主义者。他和伊拉斯谟、比代①以及托马斯·莫尔都是朋友,1522到1528年在英国牛津任教。此后,在贫病交困中挣扎,直至去世,始终笃守自己的格言:"绝不抱怨。"他作为一个普通基督徒,却献身遵奉《福音书》的精神。西班牙伊拉斯谟主义的内在伟大精神,在维夫斯身上

① 比代(Guillaume Budé,1467—1540),法国语言学家、人文主义学者、希腊文化学者,曾劝说法国国王弗朗索阿一世创办法兰西学院。

都充分显示了出来。他向他的朋友、教皇阿德里安六世①呼吁召开宗教会议，讨论基督教和基督教会改革问题。这种会议唯有在和平条件下才能举行。维夫斯在为奥古斯丁《上帝之城》所作注释中批评教廷的战争政策，他的著作曾几次被列为禁书。他要求禁止一切战争。在20世纪以前还未曾有过第二个人对战争与和平问题作过如此深入的思考。他还综合自然法、罗马法和基督教伦理思想，创立了新的国家理论。他还认为，只有通过对个人、家庭、大众、各国都进行新的教育，才能实现和平。维夫斯是20世纪的"国际大社会"理论的创始人。1538年，他还著述《灵魂与生命》一书，提出长期以来被忽视的人的潜在意识问题，成为"经验心理学之父"。

维夫斯还主张建立公共中学，为后来弗朗西斯·培根②、考敏尼斯③和法国百科全书派的主张奠定基础。他还主张创办妇女教育。[66]在布吕实城，他推动社会福利工作，其中把早期基督教会的经验和布吕实的城市管理办法结合起来。他还试图为谋求和平的基督徒的生活创立精神上与社会生活中的基础。他认为，只有世上的人按着基督徒的道德原则生活，和平才能生长，[67]而家庭应是缔造和平世界的基本单位。1528年，维夫斯写作阐述一个结婚的男子的责任。这是对基督教社会理论的新探索，试图在旧社会崩溃的时代，为人的全部生活寻找新的道路。直到近五十年来，人们才又重视他的这方面思想。维夫斯的主张在当时西欧很快开花结实。威尼斯、巴黎、里昂、安特卫普的市民福利都是按照维夫斯的原理来办的。世俗化的新加尔文主义也受他的影响。但在西班牙，他的命运也像所有伊拉斯谟派人文主义者一样，遭到放逐和迫害，然后他的思想遭受镇压。

西班牙官方反对伊拉斯谟思想的理由是，认为伊拉斯谟派与光照派、路德派都是一丘之貉。这种本能的联想大体上并没有错。伊拉斯谟派确实与这场规模宏大的改革活动的左翼是相连的。一场审讯的浪潮开始了。在弗兰德斯和德国的城市与大学里开始充满了西班牙移民，他们在自己的国家里被控为路德派；有些因此被迫出走的人，后来确实成了路德派。在雷根斯堡④议会讨论宗教问题时，

---

① 阿德里安六世(Adrian VI,1459—1523)，为查理五世任太子时的导师。

② 弗朗西斯·培根(Francis Bacon,1561—1626)，英国哲学家，在自然哲学中第一次对自然科学进行分类，并创立新的归纳思考方法，向传统权威主义挑战，为近代实验科学廓清道路，还主张重新组织人类知识、推进教育。

③ 考敏尼斯(Comenius,1592—1670)，捷克教育改革家。

④ 雷根斯堡(Regensburg)，巴伐利亚东部中世纪城市。

胡安·狄亚兹(Juan Diaz)与布塞①站在一边。1546年,他的兄弟阿方索派人把他暗杀,因为认为他玷污了家族荣誉。另一个出走德国的西班牙移民弗朗西斯科·德·恩西那斯(Francisco de Enzinas)是梅兰希通的朋友,把《新约》译成西班牙文,献给查理五世。后来,他作为路德派被捕,但在布鲁塞尔的帝国当局对他予以宽大处理;他又逃往德国,成为新教徒,后到牛津大学担任历史教授。直到16世纪50年代,他成为西班牙官方与海外流亡分子之间的桥梁。异端审判法庭与西班牙正统史学家把当时情况描绘得十分简单:学生和受教育的人,在邪恶的北方染上了异端思想毒素,于是宣布自己是路德派。历史的真实情况要比这复杂。这些西班牙路德派在本国便已受到伊拉斯谟和齐门尼兹的改革思想影响;至于他们的改革也受到欧洲此后的影响,这是毋庸置疑的。后来成为西班牙首席大主教的卡兰萨(Carranza)是一个实例。他曾参加特伦托公会议,又身处意大利的瓦尔登派、公教改革派之间,使他接受马丁·路德所主张的因信称义的思想。卡兰萨完全是伊拉斯谟思想的产物。另外,在西班牙南部一位著名的传道士康斯坦丁诺博士(Dr. Constantino)成为路德派一位领导人,后在塞维尔去世。他的著述只是一种热心信神的布道和按照伊拉斯谟派的主张,不相信任何外在的宗教仪式对人内心信仰能有裨益。他和卡兰萨一样,唯一的罪过便是面向大众,诉诸人们的道德良心。

在这样的气氛中,西班牙的神学家和政治理论家竭力谋求复活托马斯的经院哲学,为国家和国际法制订新的理论。[68]他们的一个共同特点就是对当时社会思想情势有清醒的认识,于是强调人要与神合作,神的恩典与人的自由要统一。他们所致力的是恢复神与人之间的平衡。弗朗契斯柯·德·维托里奥(Francisco de Vitorio,1483或1486—1546)曾在巴黎攻读多年,后到萨拉曼卡,带动经院哲学的复兴。他主张理性是神的恩赐,期望把古代的哲学、自然法和具有宗教改革那样热情的信仰、对认识世界持开放态度的精神结合起来。他是托马斯·阿奎那的民主版。他在信仰绝对主义和神的恩典之间小心地划分界限。在著名的《宽待印第安人》(*Relectio de Indis*)一文中,他尖锐批评西班牙在美洲的所作所为。维托里奥不接受皇帝或教皇有权君临列国的思想。[69]他也反对以暴力、战争强迫美洲当地人接受基督教,认为以高等文化或一个较好的信仰名义去征服其他民族是不能

① 布塞(Buser,1491—1551),德国新教改革家,其观点在马丁·路德与茨温利之间,1523—1548年领导斯特拉斯堡改革派教会,1549年应英国坎特伯雷大主教之邀,到剑桥讲授神学并帮助英国教会改革。

自圆其说的。维托里奥妥善地区分开自然和超自然，在路德、加尔文和唯名论哲学家把它们各自的领域加以割裂之后，再这样做是十分困难的。他主张“把内心的律法世俗化”，直到今天还在西班牙遭到非难，其实那无非是按亚里士多德和托马斯·阿奎那先例，承认社会有其自然秩序的存在而已。[70]继肯定这一点之后，便自然要接受自由贸易，移民权利，海上航行的自由权利。正如苏亚雷斯所说：“异教徒的政府与基督徒的政府同样合法！”这是从正统观点首次承认，世界不同种族、不同信仰、不同政治结构的各国都是合法的，组成一个共同的社会。只有建立在一种新的神学之上，法律哲学才能如此自由地思想。

维托里奥的思想影响在特伦托公会议上十分明显，会上有六十位法学家来自维托里奥这一派。[71]公会议的高潮是1547年1月13日关于“称义”这项教义的诏令，其中认为，神的爱不仅可以遮盖罪（这是路德坚持的一点），而且能真正赦罪，能把人内心的罪摧毁。称义不仅是神的（自外而来的）恩典，是基督的义的属性，而且由于神的恩典仁爱，经过圣灵进入人的灵魂，使人内心真正更新、成圣。[72]这项称义诏令表现出对宗教心理的精致洞察力。它分析了近代人，一方面深知自己的罪性导致堕落，另一方面又深知自己的潜藏能力。任何时候，人可以自己拣选而得到神恩。这就把人的地位极大地提高了。特伦托公会议接受这一点，是这批西班牙神学家的胜利。方济各会的神学家反对在关于罪和神恩的教义神学上作这种调整，但来自萨拉曼卡的法学家们成功地维护了自己的观点。[73]

在这批法学家中最有才能的是多明哥·迪·索托（Domingo de Soto，死于1560年）。他阐述由于犯罪而堕落的人，依然具有能力；神按预定论施行拯救是合乎理性，而不是违反理性的。[74]索托是维托里奥的学生，担任查理五世的认罪神师，在拉斯·卡萨斯与塞波维达的争执中，担任讨论主持人。他显然倾向于同情拉斯·卡萨斯，因为拉斯·卡萨斯在神学上主张自然与超自然的协调、人与神的合作。它的逻辑推论便是西班牙人与印第安人，与不同信仰文化的人应当合作。这是天主教内启蒙运动的实质精神所在；作为神学来说，这是西班牙伊拉斯谟派学者在特伦托公会议前多年政治、宗教努力的成果。

教皇保罗三世曾经要给伊拉斯谟一顶枢机主教的小红帽，然后再委任一些伊拉斯谟派“第三力量”的人如康塔里尼（Contarini）、莫隆（Morone）、波尔（Pole）担任枢机主教。伊拉斯谟在他的《论意志自由》（*De Libero Arbitrio*）中，以深知神恩大能的切身经验来反对马丁·路德。于是梅兰希通，西班牙伊拉斯谟派和意大利、

法国、英国的公教改革派在神学上联合起来了。这些人文主义者和改革派都主张一种鲜明的个人信仰和在神的救世计划中有人的积极参与。1541 年在雷根斯堡的宗教辩论中,帝国的伊拉斯谟派与德国新教徒达成一个部分协议。格朗维拉(Granvella)、奈夫斯(Naves)和 J. 德·维兹(J. de Weeze)向查理五世建议,把伊拉斯谟派和德国新教徒达成一致意见的神学公式定为帝国的信条,不必为罗马所掣肘。1548 年在奥格斯堡达成的帝国与德国新教临时协议是伊拉斯谟派的弗卢格(Pflug)与西班牙法学家彼得·德·索托和马鲁恩达(Maluenda)磋商的结果。特伦托公会议于 1546 年通过的改革诏令,改革研习人文学科里圣经研究的诏令都反映出受伊拉斯谟派巨大影响的状况。这时,伊拉斯谟已去世十年,他的追随者们也由于遭受迫害而趋于消沉。但伊拉斯谟的最大心愿——把自由与信仰结合起来——却被西班牙法学家和耶稣会士抢救了出来。1546 年后,西班牙又掀起了一个新的迫害浪潮,幸亏有耶稣会士萨米隆(Salmerón)挺身维护卡兰萨;耶稣会士还发展了一种"抗拒有理"的理论,正好适应了苏格兰加尔文派的需要。[75]

关于自由的神学得以在全世界胜利进行要归功于罗耀拉。这位巴斯克武士①以他的灵性操练法为西班牙贵族输入了一种新思想。当时西班牙贵族正处于发展的高峰,又陷于危机之中。贵族们正为在美洲能获得的巨大利益而兴奋得忘乎所以,又因服侍皇帝及欧洲各国君王而身价百倍。罗耀拉把武士称作"基督的高贵武士"(noble caballero de Cristo),把为服侍君王的工作灵性化了。他的同辈们醉心追求荣誉,现在要受基督教的节制和管教,要懂得自由便包含着责任。[76]罗耀拉教导他们,要一心为圣主和他的旨意做工,这位万王之王是君临全地、完全自由的神,他呼召人,给人自由。在罗耀拉的灵性操练功课中,要求耶稣会士把对自由的追求引导到顺服中去。耶稣会的这种灵性操练和加尔文宗的清教徒伦理是塑造近代欧洲人的两股强大力量。耶稣会士要准备随时听从神的呼召,他还要不惜用任何方法寻找神,到一切地方去寻找神。他应善于在每一具体情况下,都能听到神给他的具体指示。

罗耀拉的第一批门徒体验到"在俗世的事业成就中那种神秘主义的欣喜",行动与灵性的默想混然合一(in actione contemplativus)。这种新的禁欲主义被看做

① 巴斯克武士(Basque Knight),居住在西班牙、法国之间比利尼斯山区的巴斯克人被认为欧洲最古老的民族之一,曾抵抗罗马人、西哥特人、摩尔人、法兰克人入侵,于 824 年建立那伐尔王国。

是平静地接受俗世，照亚历山大的克雷芒所说：基督徒应当在世而出世。[77]这是罗耀拉心目中的罗马公教传统理想。他把本笃修会的规章（其中一部分被吸收入耶稣会章程）、教皇英诺森三世规定的罗马公教传统以及圣方济的传统结合在一起。[78]在处于危机的时刻，英诺森三世这位中世纪的伟大教皇认为行动应在瞑思默想之先；圣方济则厕身世界，从中为神的创世，为彻底顺服，为工作和甘心贫穷感到欢乐。罗耀拉（他的挚友和继承人称他为"拥有一点真理的人"）从未成为一个有造诣的神学家。[79]他本能地从教父们的思想遗产中拣选了他的内心旅程所需要的教导，也从"现代崇拜"派和伊拉斯谟、齐门尼兹周围那些人文主义改革派吸取了思想营养。

耶稣会的严格灵性操练对当时精神混乱的西班牙产生一种积极的影响。[80]这种灵性操练在民众、贵族和欧洲知识界曾经风靡一时。罗耀拉比多米尼克①更为成功地创立了欧洲第一个宗教性的知识界运动。对欧洲知识界来说，只有古代的新柏拉图主义和诺斯替派属灵主义在基督教的各种民间小教派中形成一股潜流，曾产生过类似的强大影响。早期耶稣会已经抱有那种敢于探索的无限乐观主义精神，它在不久之后使法国耶稣会士成为启蒙运动的先锋。罗耀拉向知识界表明，以他的天赋、才华、人品，依然成为神的儿女。他帮助欧洲知识界得到同样丰硕的自我认识，它正是加尔文为西欧商人、政客和社会活动家提供的自我认识。耶稣会士们向惊讶而渴望追求的欧洲知识界表明，他们可以依循自己的兴趣做有成就的历史学家、天文学家、法学家、数学家、贵族、士兵、政客，而同时又圣洁、蒙神悦纳。人应当把自己的智力活动作为向神的献祭，宁静地献身为荣耀神和帮助在苦难中的邻舍，看顾他们身体与心灵的需要。罗耀拉使人们突然发现：可以充分发挥自己的才能而又从事于宗教工作；正是这种释放出来的热情使耶稣会士以一种对世界的使命感，前往非洲、印度、中国、日本和美洲。

在这方面最突出的实例应推前往印度、东亚传教的弗朗西斯·哈维尔（Francis Xavier），他被称为一个"征服灵魂的人"。[81]哈维尔出身于巴斯克的一个贵族家庭，这个家族由于反对西班牙国王而失去了土地。年轻的哈维尔从家庭的厄运中得出自己的结论。他成为基督的兵士，并毫不迟疑地接受罗耀拉的命令，远赴异国。他在著名的书信中显示出，他怎样逐渐成长为一名传教士，敞开胸怀，面向世

① 多米尼克（Dominic，约1170—1221），创立多米尼克修会的西班牙修道僧。

界，不断克服新的艰险困难。历来人们认为派到海外去的传教士，都是次等以至劣等人才，哈维尔推翻了这种成见。欧洲最优秀的人才派到异教徒、蛮族和不信者中间去，只是刚够称职。[82]耶稣会士的雄心是担当起最艰巨的使命，深入世界，深入不信的人和持不同见解的人中间，他们自己或是探险家，或是传教士，或是神职人员，或是教会政治家。这使他们构成近代欧洲知识界历史上，探索人心最深入的一页。耶稣会士对路德派、加尔文派、无神论者、唯物论者都去讨好接近。17世纪有关宗教问题的任何一次争论，耶稣会士都参与其中。那伐尔的亨利(Henry of Navarre)后来成为法国国王亨利四世，在法国胡格诺派新教徒与天主教徒之间促成和解。亨利四世有一名耶稣会士皮埃尔・科顿(Pierre Cotton)做他的顾问。当时公教联盟(Catholic League)正号召进行反异端的十字军，柯桐成为他们的死敌。耶稣会士敢于冒犯教会的神圣传统，也不怕激烈批评俗世权威。1643年，在安特卫普出版了耶稣会的《神圣职守》(*Acta Sanctorum*)，遭到尖锐批评。但以理・帕庇布洛赫(Daniel Papebroch，死于1617年)以艰辛努力创建历史批判原理，树立对历史资料来源的分析研究方法和辅助学科的史学方法论。贝勒尔明①在鲁文大学就读时便曾论述新教改革家的神学思想，由于立论客观，竟成为新教徒援引的参考书。在低地国家，特莱福(Trévoux)的《回忆录》与加尔文派的刊物同样受到大众欢迎。

耶稣会运动最引起惊恐的是它的神学。耶稣会士发展出“智力观念模糊”论，指出人们对外界的认识，越是不真实的，越容易为人接受。莫林纳②已经认识到，关于道德原则的阐述，越是想包罗广泛就越不正确。耶稣会士得出这样一个革命性的思想结论，是因为他们在世界中从事各种活动，他们每天看到普通信徒在各种危险和机会中要选择方向、要作抉择。这种抉择往往只能是两恶相权取其轻。由这里开始，他们逐步推演到他们著名的遭到猛烈抨击的“或然论”(probabilism)神学和伦理学，它大体接近于近代的相对主义(relativism)和功能主义(functionalism)。人们怎样形成一个信念呢？其基础是事物的可能性，但人们却要以此为根据而采取行动。很显然，人们所能做的伦理道德判断只可能是因事而变的。在作这些决定时的考虑只是相对正确，因此，要为十字军或圣战找出确切不移的真理

① 贝勒尔明(Bellaremin，1542—1621)，意大利耶稣会士，担任枢机主教，成为教皇克雷芒八世处理宗教纷争时的神学顾问。

② 莫林纳(Molina，1535—1600)，西班牙神学家。

是不可能的。莫林纳的伦理学或可称作“情境决定”论(situationalism)。它远超过了柏拉图主义、亚里士多德主义和欧洲古老的意识形态(耶稣会士对神圣权力和世界秩序神圣不可变等理论抨击不遗余力,并不是偶然的)。这种富有独创性的见解,在几百年内也未必能有第二次。

耶稣会这个组织是1534年由罗耀拉和他的六个朋友在蒙特玛特(Montmartre)发起的。到1556年罗耀拉死时,耶稣会发展为十二个地区分会(province),一百零一个聚居会社(house),一千名成员。1540年,教皇保罗四世对耶稣会予以认可。1542年,耶稣会到达印度,1549年抵达日本和巴西,1563年抵达中国。它拥有六百个学院,成为欧洲最大的经院式修会(scholastic order)和最强大的教育机构。罗耀拉在罗马去世的这一年也是查理五世从政务中引退的一年。在1500到1530年间备受折磨的伊拉斯谟派到这时已经精疲力竭。西班牙政治气候的突变已经十分明显,对左派和右派改革家的迫害火焰已经熊熊燃起。耶稣会士被看做光照派、虔敬派、国家公敌而遭迫害。宗教改革运动几乎奄奄一息了。这一切都表现为一种巨大的焦虑和不安全感。大众已经感觉到海外扩张的突发式进展掩盖不住内在的失败,同样的,查理五世的全球使命也遭到了失败。低地国家对西班牙皇帝统治的不满遭到残暴的镇压,为使英格兰重返罗马公教会,用尽了一切手段(西班牙与英格兰皇室通婚、友好游说使团,直到最后在1588年西班牙无敌舰队与英国舰队作战),这些都无非是西班牙皇帝统治的后卫行动。这些行动是单枪匹马冲人敌阵的堂·吉诃德式行动。西班牙人民痛苦地看到,自1492年驱逐犹太人到1608年驱逐摩尔人这一个多世纪中,西班牙的内部净化战争完全失败了。在外面,到处是西班牙的敌人,西班牙尽管信仰纯正、充满基督的威严也无济于事。结果西班牙只有采取两种办法来麻醉由觉醒引起的痛苦:一是加强镇压不同意见,二是掀起一股正统神秘主义的思潮。

神秘主义者天使城的胡安(Juan de los Angeles)要寻找一个属神的美洲(las Indias de Dios)。这个人们目力所不及的巨大新世界只有到灵魂深处去寻找,这一次,十字军进军的方向是指向人们的内心。这次神秘主义思潮的黄金时期是由于西班牙在宗教改革运动中遭受的巨大冲击而兴起的,新教异端分子对西班牙以外的欧洲施加的蹂躏更增加了西班牙对内心遭受蹂躏引起的恐怖。教会的腐败已是有目共睹,它导致一种杂乱无章、充满歇斯底里和感伤味道的极度神秘主义,这又进一步侵蚀了基督教会。从教会的外在表现看,异端审判法庭无孔不人,造成

人人自危，甚至修道士、教会高级神职人员也不能免。

西班牙神秘主义者自始至终面临两重威胁，它既要抵制腐化分子藏身于神秘主义活动之中，又要抵制异端审判法庭的狂热迫害。在这过程中，西班牙神秘主义者们发展了一种既顽强又灵活的宗教意识。加西亚·德·西斯内罗斯(Garcia de Cisneros)发展出的灵性操练法曾对罗耀拉有巨大影响。[83]方济各会修士医生伯纳迪诺·迪·拉雷多 Bernardino de Laredo)在所著《登上锡安山》书中为神秘主义的灵性修炼提供一种新方向。由此，西班牙神秘主义带上了它的特征，就是都沾上了医学、自然科学和方济各修会的色彩。它要求真实的心理经验，能验证的神的爱，区别个人作用、欺骗、幻觉和个人灵魂与神的真实接触。阿坎塔拉的彼得(Petrus of Alcantara，对圣女德肋撒有深刻影响)、狄埃哥·德·埃斯台拉(Diego de Estella，曾为西班牙皇帝菲力普二世讲道)认为人与神相合时，人也成为神。天使城的胡安不仅对这种方济各会的神秘主义身体力行，还进行传授。他调查分析真假属灵的心理区别，真假灵魂出窍(raptus)的不同，也讲到人们精神心理上的内向、外向。他的著述中多次援引在三个文化圈笼罩下的作家们、犹太教拉比(犹太教教师)们的著作，还引用波伊提乌、奥利金、但丁、路德、茨温利、威克利夫的言论。他和其他西班牙神秘主义者一样，深受德国神秘主义者陶勒、鲁斯布洛克①、盖尔松和现代崇拜派的影响。[84]他还有一次引用了李翁·埃博利欧(Leone Ebreo)的《爱之对话》(*Dialoghi d'Amore*)，这是柏拉图派神秘主义的一部基本著作，其影响一直延续到布鲁诺和斯宾诺莎。16 世纪末叶和整个 17 世纪，陶勒和《现代崇拜》这派人成为西班牙寂静教派②的思想源泉。西班牙神秘主义从寂静派直线式地发展到一种简易的基督教教义，强调内心祈祷而拒绝一切外在的虔诚表现。16 世纪的炽热战争必然造成人们心灵上的枯竭，人们的性情、感情、内心虔诚就是一切，客观存在被一种多愁善感的情绪所消融了。

当罗耀拉的死对头保罗四世即位③，采用史无前例的严酷手段来对付异端分子，把枢机主教莫隆和枢机主教波尔都投入狱中。为扑灭意大利的路德派瘟疫，设立了火刑，最轻者也要驱逐出境。这股反宗教改革的寒风也助长了查理五世退

---

① 鲁斯布洛克(Ruysbroeck，1293—1381)，佛莱芒神秘主义者。

② 寂静教派(quietism)，17 世纪基督教神秘主义教派之一。

③ 保罗四世于 1555 年即位。保罗四世为天主教反宗教改革运动异端分子，1559 年首创《违禁书目》。

位后西班牙反动派的气焰。异端审判首席大法官、塞维尔总主教费尔南多·德·瓦尔德斯(Fernando de Valdes)把新出现的神秘主义灵修材料轻蔑地扔在一边，认为那是为爱凑热闹的人们的老婆预备的灵修材料。[85]他的坚决支持者是多米尼克修会的梅尔契欧·卡诺，他在多米尼克修会内部肃清神秘主义派，把他们看做寂静派，并对那些读陶勒、赫甫(Herph)等人灵修著作的人都予打击。他特别猛烈反对的是耶稣会士，把他们列入光照派异端之中，并且反对新诗歌运动主将路易·德·格拉纳达(Luis de Granada)。格拉纳达是推广使用大众语言的先锋，又提倡热爱自然，甚至罗耀拉也推崇他。他的作品1598年时已译成英文，在英国流行。在他的神秘主义思想中，来自伊拉斯谟的内心祈祷和来自萨伏那若拉的多米尼克修会属灵祈祷结合在一起，他的著作中有不少思想来自萨伏那若拉和伊拉斯谟(两人著作当时往往合刊在一起)。

费尔南多·德·瓦尔德斯曾致函保罗五世①，主张对路德派分子不能如同对下等犹太人和改宗基督教的穆斯林又返回伊斯兰信仰的人那样宽大，因为路德派分子大都出身名门，又高居要职，因此更加危险。在瓦尔德斯眼中，凡是西班牙贵族，曾在西斯内罗斯和伊拉斯谟的学院里攻读，读过陶勒、赫甫的著作，保护过神秘主义者，便都是路德派分子。1558年，一批批异端分子再次被送上火刑堆，而在此以前，像这种情况无非受一点轻微惩罚便可了事。恐怖统治开始的一个信号是对西班牙首席大主教卡兰萨的审讯和判刑。卡诺从卡兰萨所著的《基督教要道问答注释》(*Commentaries on the Christian Catechism*)一书中嗅出了伊拉斯谟思想的气味，感觉卡兰萨所鼓吹的内在基督教包含了一种革命性，足以颠覆整个基督教会，并使经院哲学失去作用。卡诺开始批判卡兰萨时，只指责卡兰萨用民众的语言来讨论《圣经》，有损《圣经》的崇高地位。于是，语言问题构成了第一个战场。神秘主义者们决志把救恩的福音传给大众，因此便成了通俗语言卫士，[86]再加以他们本人往往是诗人或作家。路易·德·莱翁便是西班牙语言大师，他在异端审判法官面前维护使用西班牙语讨论高贵思想的正当权利。那些老派神学家和他们在异端审判法庭中的同伙，为维护在社会和教会中的等级制度而要坚持拉丁语高于通俗语言。莱翁对此的回答是："基督生活在田野之中。"当迫害开始时，莱翁还是留在西班牙的人文主义者之中最重要的一位。他被判徒刑四年，当他为一位

① 保罗五世(Paul V，1605—1621年任教皇)，教会法专家，为坚持教会权力高于世俗政权，曾宣布对威尼斯褫夺教权。



修女伊莎贝拉·奥索利欧(Isabel Osorio)撰写《雅歌移译》时,《旧约》中的约伯、柏拉图、贺拉斯、斯多葛派、伊拉斯谟的思想都汇集到他胸中,使他能够在书中写出气息清新的文字。

瓦尔德斯的《西班牙禁书目录》于1559年颁布。它的目标是以严禁用通俗语言写作宗教书刊来扑灭现代崇拜派的基督教神秘主义思想和伊拉斯谟派的基督教人文主义思想。凡收藏禁书者判处死刑。[87]在迫害和嫌疑的压力下,德肋撒和十字架上的约翰进行了圣衣会①的改革,以作为维护内心祈祷传统的藩篱。他们两人虽不断反省检讨,仍然遭受怀疑,认为他们是光照派异端。他们的著述直到身后才得以出版。德肋撒著作的出版人路易·德·莱翁,直到1588年还要为出版德肋撒著作辩护,因为被指控为传播危险思想。三十年后,他的侄子巴西里欧·庞斯·德·莱翁(Basilio Ponce de Leon)也被迫著文,为十字架上的约翰辩护。十字架上的约翰的主要著作《黑夜》(*Noche Oscura*)被指控为塞维尔地区各种异端的根源。迟到1601年,多米尼克会修士阿隆索·吉罗依(Alonso Giroi)还要求取缔一切用通俗语言写作的宗教书籍。

这便是菲力普二世统治时期②的精神氛围。菲力普二世继承先祖的勃艮第血统,性情忧郁而焦躁;由于在他统治下局势不稳,焦虑过度,使他更少参与西班牙的宫廷活动。对于依靠高压维持统治,他的思想中也不无矛盾;正是他的犹疑,使异端审判法庭得以更加独断专行。与其他国家的异端审判法庭相较,西班牙的异端审判法庭显得不那样张牙舞爪,四面出击,而较温和一些,但却拖得很长,成为一种缓慢的煎熬。为使异端能激起"民众的愤怒",[88]要对民众一而再,再而三地鼓动。在贵族之间的世代不和,现在正好利用这些活动,煽起彼此间的仇恨。[89]在低地国家和鲁文大学里,罗马教会曾企图把伊拉斯谟的著作列入禁书,加以取缔。菲力普二世进行了干预,使伊拉斯谟的著作免于遭厄。像这类保护了宗教和人文主义改革运动的事,菲力普所做的比人们通常对他的印象要多得多。国王的私人神甫阿利亚斯·蒙塔诺博士(Dr. Arias Montano)支持国王庇护伊拉斯谟生前在安特卫普出版的《新约圣经》拉丁文新译本。蒙塔诺大概还出力为何塞·赛古恩

---

① 圣衣会(Carmelites),约1150年在以色列迦密山成立的罗马公教的修道会,15世纪中叶又成立该会女修会。

② 菲力普二世(Phlihp Ⅱ),查理五世之子,1556—1598年任西班牙及西西里国王,兼尼德兰国王。依靠异端审判法庭镇压人民,以强化西班牙及教会统治,激起尼德兰北部于1567年宣告独立。

查(Fray José Siguenza)谋到宫廷图书馆长的差使。赛古恩查的思想转变经过最足以说明在菲力普二世身边的思想气氛。赛古恩查本来曾长期猛烈攻击伊拉斯谟。他讲道时使用反宗教改革的巴洛克式华丽辞藻,忽然之间他转而宣讲“赤裸的福音”,而不再提犹太教、迷信、经院哲学、合法信仰这一套词汇了。当时最重要的一部宗教书籍是路易·德·莱翁选编的《基督警句》(*Los Nombres de Cristo*),它是《福音书》和教父著作片断的汇编,可以说属于正统信仰的范围,而同时又指引人们去探求内心的基督教。按路易·赛古恩查的表述,基督的教导和拯救世人的工作是使人恢复本来的健康心灵。在菲力普二世的时代,《基督警句》的作用就如伊拉斯谟所写《愚人颂》对他们祖父那一代的作用。

阿维拉的德肋撒若不是由于菲力普二世的拯救,必定早就死去。她在西班牙的作用颇类似马丁·路德在德国东部的作用,使基督教所讲的救恩重新获得了意义。“在我内心最深处,我的灵魂看到神和其中的一体三位,形成神的社会。我不知该怎样说明,因我未曾受过科学的训练。”[90]德肋撒与路德的相似和相异之处十分明显。[91]两人都认为上帝与魔鬼在争夺人的灵魂。德肋撒曾经历过内心深处最激烈的挣扎,也目击了周围修女们的生活和精神挣扎;[92]这使她要寻求一个精神的、心灵的出路,不仅是为自己,也是为了修会和贵族世家的荣誉。她的第一次内心宗教经验是由一位实践内心祈祷四十年之久的贵族萨尔齐多的弗朗西斯(Francis of Salcedo)引导的结果。[93]它打开了这位年轻修女的眼睛,使德肋撒看到自己面临的内心深渊。照她自己的说法,从1535年起,她用了十四年时间专注于内心默想和祈祷;从1549年到1582年又寻求与神合一,以至灵性上与基督结婚,这两段追求共用了三十三年时间。

德肋撒需要花费三十三年来集中自己的新的灵性经验,每一步都是一个牺牲。每一段时期里,她集中在一个思想上,这一个字就相当于一个具体的成就,在她的内心人格建立过程中添上了一砖一瓦。填平内心的无底深渊,建立起内心的人格,是一个何等艰苦、长期的工作!这种努力和经验是欧洲历史上最有爆炸力的因素。现代的艺术家、诗人和各种天才往往认为他们可以超越这种艰辛的自我锻炼。近四百年历史上,我们看到无数人的事例,从卢梭到尼采,一瞬息的灵感冲动,却造成心灵的混乱,带来个人的浩劫,或许可以说都是因为忽略了德肋撒的智慧。许多现代的天才把一瞬间令人目眩的光亮当成圣灵的直接灵感,结果为己为人都带来灾难。其原因是,若没有心灵的锻炼,他们对自己的经验既不会分辨,又

不懂得控制,凭这种经验去看待任何事情,只能把事情弄坏。在晚近历史上,无数有才能的哲学家、诗人、艺术家都由于漫不经心、没有责任感而导致可怕的结果。他们制订政治规范甚至世界观,其实他们并没有能力区分哪个是自己的主观偏见,哪个是圣灵的客观光照。德肋撒所说的要“对付魔鬼”和对付修女同伴们的内心混乱,都不是一时的经验,[94]而是毕生的战争。马丁·路德或可以看做是给德国人心灵,成为德国讴歌心灵经验的诗歌之父。在他经验中,心里的“我”不断背叛神,而神则不断在愤怒和恩典中侵入人的内心。在德肋撒看来,整个人都是属灵的领域,[95]人要承担自己和社会得救的责任。德肋撒很熟悉马丁·路德所经历的内心挣扎,因为她自己也有这经验。她甚至经常怀疑魔鬼是否隐藏在光明之箭里。她经常运用的比喻形象是心灵需要一套园丁使用的灌溉系统。西班牙是个干旱的国家,直到 18 世纪,全国得到流水灌溉的面积不及全国土地的百分之一。德肋撒使用的比喻形象,心灵像土地一样干旱,是西班牙人十分容易体会的,只有靠心灵和意志,以无限的坚持、耐心去克服它。

德肋撒具有像方济各那样对神的纯真信赖。她的书里写自己的经验和观察,请“真诚的人”拿去和“圣洁的著述”相比较。马丁·路德曾宣称自己是天堂、地狱都挂了号的人,即使马丁·路德的高傲也比德肋撒相形逊色。但德肋撒对路德和路德派的恐惧却是丝毫不假的。她认为路德派是要重新钉死基督,并把火种撒向全世界。[96]在她看来,国王们为传播基督教这唯一的信仰,并使一些异端分子转变过来,即使要丧失一千个王国,也应在所不惜。她认为法国遭到胡格诺派新教徒的蹂躏,于是说:“为拯救一两个受害的灵魂,我宁愿牺牲一千条性命。”

德肋撒把路德的面容联系到她曾在幻象中见过的地狱的景象。[97]她描绘的地狱使人联想到纳粹集中营里的酷刑室,她被引领经过一条又长、又窄、又暗、又臭的过道。在走到过道尽头后,她被塞进墙上的一个小洞。“在这个瘟疫丛生的地方,不要指望有任何舒适,既不能坐,又不能蹲下。”在她眼中,欧洲的新教地区和信奉罗马公教的西班牙都已注定要入地狱。她气愤却又冷静地评论西班牙那些世俗化的修道院说:“救恩的圣灵为各修会留下的灵恩,已被那些应为人师的修道士破坏殆尽;现在教会里只剩下邪恶,又有什么值得奇怪的呢!?”[98]

德肋撒着手改革圣衣会时,正是她认为教会已处于生死存亡关头的时候,犹如方济各的时代一样。德肋撒要求她的跟从者像方济各会修士那样守贫,“在凡事上甘居最后,甘受贫困,正像基督诞生在伯利恒的马厩里一样!”她最痛感使西

班牙民众头脑混乱的是：尽管作了最大努力，包括使用军事暴力，“异端的火焰依然越烧越旺”。“因此，我们应像战争时期，敌人已经占领全境，我们只有退入要塞——就是修道院，靠祈祷、工作、牺牲、否定自我，从邪恶之下把世界抢救出来。”

“凡我所说都必须是我亲身经历，或亲自观察到的。”因此，德肋撒的著述读起来像心理学研究所中的实验记录。她不断寻找能对她的神秘经验进行解释的学者和神学家。[99]“科学里有一种伟大的东西”，“从不曾有一个真正的学者使我失望过”。与这个观察同时的另一个切身经验是德肋撒对她在十七年里所有的认罪神师都感到失望，因为没有一个受过充分的教育。德肋撒深知在灵性和神职人员的生活中没有绝对的安全，即使是圣徒也不例外。因此她说：“良心的安稳和灵性的自由是最大的事情。”为坚强的灵魂来说，所需要的是保持灵的清醒。

有一次，当她为某些人能否得救而焦虑时，听见基督对她说：“女儿，光明与黑暗迥然不同。我是真实的。凡未见到真光的都不致灭亡。”这是德肋撒的最大一次灵性经验，在这经验的基础上，她得以领会圣方济所说的“狂喜”，圣女贞德的“欢乐”以及路德经验中的“深渊”。正是在这些深层的地方，神显示出自己，而一般神学家、科学家、医生都触及不到，而且只敢以赶鬼祛邪的魔术作护符，才畏缩地走近前来。加尔文从法术圈里把人的智能挽救出来，从而也挽救了人的心灵。德肋撒把人的灵魂从深渊中举上来，放到阳光下进行分析观察。这个做法有点异乎寻常，大概只有在西班牙那不寻常的环境下才能这样做。

神学家们对挖掘人的内心深处感到恐惧。他们问自己：能否认为这是神的旨意，要人这样做？难道它必定是来自恶魔？认罪神师和德肋撒的顾问们命令她用魔法来拒绝内心的“幻象”。这时，德肋撒觉得复活的基督向她显现，对她顺服神师命令，用魔法拒绝基督，给以赦罪；但对神师禁止她内心祷告，基督毫不宽免。德肋撒记述说：“当我在内心祷告也遭禁止时，基督显得十分愤怒，命令我告诉神师，这是暴虐举动。”

古代世界，包括托马斯·阿奎那和经院哲学，都还不敢揭穿魔法的外衣。经院哲学关于灵魂，保持一种客观的说法。有关灵魂的德性、负担、争战，都按照占统治地位的古代思想来阐述。至于灵魂下面更深的底层，被认为是属恶鬼的，是深不可测的。中世纪讨论灵魂时，把它比作静谧的海面，被神的阳光照射着。从古埃及人的时代就以“灵魂的大海”来象征灵魂的深邃莫测。希腊人和罗马人也把灵魂看做大海，而且认为只有在特殊的条件下，才能在这片海洋上航行。德肋

撒是第一个敢于探索灵魂这个海洋深处的人。在这样做时，她也脱离了西方哲学历来只从外面看灵魂的传统。传统的自然哲学认为灵魂是个客观的实体。德肋撒和十字架上的约翰所代表的西班牙神秘主义是“内向的”，它是主观的并以人为中心的。[100]

教皇使节赛伽(Sega)公开迫害德肋撒，声称她是一个“心神混乱的女人”。她的最重要的教会友人，也是共同从事改革圣衣会的十字架上的约翰和耶罗尼莫·格拉西安(Jeronimo Gracian)这时都已被捕入狱。格拉西安不得不经受他的修会的残酷迫害。这充分说明，西班牙神秘主义召唤出一种仇恨破坏的恶魔般力量。[101]德肋撒在写信时往往用假名字称呼收信人或其他有关人，以免为他们招来横祸。她常称格拉西安和十字架上的约翰为“塞内加”(Seneca)或“小塞内加”(Senequita)，令人回忆起古代那个伟大的西班牙人以他的抗拒世俗权势的哲学，安慰了后代不向暴政腐化屈服的西班牙人。德肋撒和十字架上的约翰把塞内加的沉着冷静和斯多葛派提倡的宁静、思想集中、精神平衡所产生的力量运用来控制自己、显示上帝。这使他们和以前种种自我中心、主观的、感情的神秘主义显出根本的不同。

德肋撒在幻象中所看到的地狱，正是十字架上的约翰的遭遇。他的修会修士们为维持自己的利益，联合起来抵制改革。1576年，十字架上的约翰被用镣铐锁身拖曳到托莱多，投入一间刚供躺下的小囚室。每天晚上在全体修士的面前受鞭打，并威胁不给他面包和水。约翰要求洗澡换衣服也遭拒绝。但这个在人间经历了地狱的人却向人描绘通过禁欲修炼进入天国的途径。默想的第一步是“静默祷告”；“与神初步合一”是第二步；灵魂出窍和头脑净化就为灵性的婚姻做准备，这是第三步。他的著作《登上伽密山》、《灵魂的黑夜》都是人的心灵的杰作。

十字架上的约翰(1542—1591)是近代神秘主义和近代形而上学之父。他的父亲是卡斯蒂王国的贵族，母亲则出身卑微。父亲早死后，这个妇人和三个儿子就被遗弃。她出去做纺织工人，经常入不敷出。约翰从小就当木工的徒弟，后来又做裁缝的徒弟；在这个冷酷而追求荣华的世界里，年轻的约翰经受着各样磨炼和考验。后来他又到医院做护士，入耶稣会设立的学校读书。在那里他学会了忍耐，并严格要求自己。他所写的一些优美的灵歌，有些便出自这个时期。在他所著《灵魂的黑夜》(*Noche oscura del alma*)书中的想象里，在他为追求与神合一的神秘经验而否定恩典时，那阿拉伯式的、民间的宗教追求又再次复活了。[102]与此

对比，德肋撒是真正卡斯蒂人，她恨恶南方尤其是安达鲁西亚①。[103]约翰决心使"母性"的南方服事这新的"父性"的圣灵。在他的神秘主义教义中，他只着重《圣经》和个人经验这两点。依靠这两点，他把自我提炼出来，成为寻求神的精神试验场。德肋撒不自觉地接受希腊和早期基督教的思想，把神与人的关系看做是一种共同游玩的关系，她把灵魂的挣扎看做是一场神圣的游戏。[104]她还告诫修女们不要"女人气"，在凡事上要刚强像男人，"向神挑战，使神无法回避我们，也不想回避"。她希望这场神圣的游戏将使地上变成天上。"一个圣约瑟女修院的穷修女竟能统治全地，这该是多么美好啊！"

约翰正是以此为出发点。人应当看世上仿佛只有神那样去生活。人的自我应当经常生活在"神"与"我"这种关系之中，把它看做世界上唯一的关系。这样就可以把自我的一切身外之物都剥夺掉；这样一步一步做时，自我也一步一步进入神的里面，直到最后与神合一。约翰已经预感到后来帕斯卡尔遇到的问题，他也可以当之无愧地被称为笛卡儿的先驱。他在法国，对萨尔的法兰西斯、帕斯卡尔、波舒埃和费奈隆②都有深刻的影响。[105]约翰的性格是既热情又重理性，他锻炼自己就像一个心理学家或物理学家做实验那样，自己对自己认真地观察，这只有高度的理智才能做到。

只有极少数人能有这样的英雄气概又对自己十分客观，去攀登精神的高峰。人需要顽强的内心力量，才能保持思想和心灵的高昂状态，长期不松懈。在约翰和德肋撒以后，西班牙神秘主义的思想性和精神力量都衰退了，而西班牙在政治上、教会生活中、社会关系中的荒凉破坏则日甚一日。自16世纪末叶以后，西班牙的状态更加衰颓。无敌舰队被英国战败和1648年威斯法利亚和约（Westphalia Treaty），确认西班牙的败局，只不过是外表的迹象。西班牙已经使自己精力衰竭了。北部和南部之间，基督徒、穆斯林、犹太人之间的一千年流血战争，使西班牙变得毫无血色。西班牙曾提供了新经院哲学、自然法原理、西班牙神秘主义、全球使命感和耶稣会，但这些都经常处于异端审判法庭的威胁之下。另一方面，由于大众内心和社会底层的反抗，使西班牙思想要采取一种无懈可击的客观、纯净的

① Andalusia，西班牙最南部地区，自公元前11世纪起，先后成为腓尼斯人、希腊人、迦太基人、罗马人移民聚居地。8世纪后成为阿拉伯文化在西班牙中心，13世纪被卡斯蒂王国征服。

② 费奈隆（Fénelon，1651—1715），法国主教兼作家，曾任勃艮第公爵教师，因著文批评路易十四各项政策而遭贬黜，被认为18世纪开明思潮的发端。

形式。

像弗朗西斯·哈维尔、德肋撒和十字架上的约翰这样的英雄和圣徒是很少人能企及的。他们的继承人都遭到巨大的压力，要求他们“随波逐流”。在西班牙生活的一切方面都能感觉到一种精神紧张，由此引起反宗教改革时期（指 16、17 世纪）在公教国家共有的一些思想；但它在西班牙表现得比任何其他地方都更鲜明，因为在西班牙，政治绝对主义和封建教会的胜利力量压倒了一切。寂静主义、斯多葛主义、批判主义、怀疑主义、古典主义、泛神的生态主义（pantheistic biologism）等幻想破灭，再加上文学艺术领域对社会的全面批判（从 15 世纪 30 年代的讽刺小说经过《堂·吉诃德》直到戈雅的绘画）都是对这种恐怖统治的反应。与此同时兴起的还有：由于王国没落，失去国际霸主地位而转向追求灵魂的、思想的和各种文化形式的内心王国。

德肋撒的门徒耶罗尼莫·格拉西安（Jeronimo Gracian）在他的自传《阿那斯塔西阿斯的人生历程》（*The Pilgrimage of Anastasius*）中描述了自己不平凡的一生，他对内心的敏感抒发很像寂静主义者的忏悔录或 17、18 世纪那些美丽的“灵魂自白”。在去世前不久，格拉西安还对寂静主义进行最后一次攻击（1614 年发表的《利维坦》），他在 1611 年发表的《哀歌》（*Diez Lamentaciones*）中已经感叹天主教内寂静主义书籍如此之多。他断定这些思想将为马丁·路德铺路开门。[106]格拉西安感到，这些天主教作家从陶勒、赫甫和鲁斯布洛克那里搬运一些思想，连同神秘主义的一些虔诚做法，用作宗教的自我中心主义的花边装饰。寂静主义者认为，为自己的得救祈祷是自私的，指望来世得到报酬是错误的；悔罪朝圣、赦罪券、敬拜圣徒、崇敬圣母都无功效，唯一重要的只有内心祈祷，完全安静，向神投降。格拉西安深知这种寂静主义与德肋撒的正统寂静主义多么相近，他也清楚知道正统的寂静主义稍一歪曲便会把天主教信奉的客观信仰真理从根本动摇。这种情况不仅存在于西班牙，也流传到西欧各地。

格拉西安深知德肋撒的神秘主义很容易被错误理解。她关于爱的正、反、合发展的神秘经验与寂静主义十分接近。德肋撒甘心接受由神而来的一切，无论是荣誉或耻辱、黑暗或光明、欢乐或悲伤、干旱或洪水、沙漠或沃原、愚蠢或智慧、天堂或地狱。灵魂所追求的是神自身，是神的深渊。“任何事情也不能令你混乱、惊恐，一切事情都将过去，唯有神永不改变。任何人抓紧神就不再需要别的，有神就有了一切；忍耐便能成就一切。”这个基本的神秘主义经验，加以世俗化，便成为斯

多葛主义。只要抵制有形的教会和世界现行秩序，便会趋于寂静主义。

寂静主义的发展阶段可以从胡安·法尔科尼(Juan Falconi,1596—1638)的一生中清楚看出。[107]他的父亲是格兰那达附近的一个律师。他的著作最早发表于1660年，在此之前，他的著述只是以手稿形式在抵制官方教会的小圈子内部流传。他的著作在意大利很早就已列入禁书(他的思想在法国和意大利都有巨大影响)，但直到18世纪在西班牙却还未能公开出版(为写一部真正像样的思想史，迫切需要研究从16到19世纪极权主义国家中的印刷史)，法尔科尼以教父著作、陶勒、盖尔松和西班牙改革运动中的著述作为思想的指引。他想教给大众一个与神合一的简便方法，那就是通过内心祷告，而否定外在的、机械的教会形式。在他看来，任何人，不论多么卑微低下，都可以做到远离世俗，顺服神的旨意，而不需要主教或国王。法尔科尼把人直接领到米古埃·德·莫林诺斯(Miguel de Molinos)的思想，他们两人有一个共同思想便是认为与神合一："多么简单，多么容易!"

在16、17世纪西班牙斯多葛主义的精神气候中，还适合寂静主义的生长。[108]斯多葛主义和寂静主义都得益于现代崇拜派和伊拉斯谟。伊拉斯谟所著《准备死亡》(曾多次译成西班牙文)成为连接寂静主义和斯多葛主义的中间环节。伊拉斯谟在这部书和其他著作中，曾经不止一次攻击外在的教会组织，许多可怜的罪人能进入神的国，因为他们全心信靠神，而另有许多人，尽管遵行一切圣事和教会仪礼，却只能被定罪。西班牙知识分子感到与古代社会和它的神圣联结都已断绝，于是感到孤独，于是死亡成了一个热门的题目。关于孤独的诗歌、禁欲主义者渴望死亡的诗歌和西班牙斯多葛派关于死亡的默想，便是在这种氛围中产生的。这些知识分子要想寻找一个独立的立脚点来攻击自然和死亡。因此，克韦多①说：人生是一曲欺骗的喜剧。生活的真理就在于蔑视生活，甘受贫穷和苦难，以至死亡。约伯②和塞内加曾经教导人们怎样忍受这个邪恶世界的折磨；克韦多作为一个斯多葛派基督徒，同样在他的社会政治讽刺作品中谴责菲力普三世(1598—1621在位)、菲力普四世(1621—1665年在位)时代西班牙的社会和教会。

西班牙斯多葛主义由于和伊拉斯谟故乡、低地国家的新教斯多葛主义结合而产生了十分广泛的影响。在新教居统治地位的国家里，教会同样狭隘，各宗派间

① 克韦多(Quevedo,1580—1645)，西班牙讽刺作家、诗人和政论家，在作品中探索人的心理发展。

② 《旧约·约伯记》中无端受苦的义人。

彼此争吵，对大学严加控制，在新旧教国家之间更是严阵以待。这种局面使思想界同样感到理想破灭导致的精神痛苦。犹斯特·利普修斯(Justus Lipsius,1547—1606)本来是新教加尔文宗的著名法学家，曾在耶拿、莱顿和鲁文各大学任教，最后成为伊拉斯谟派天主教徒。他成为西班牙之外新斯多葛派的创始人，“因为他深深苦恼于在这邪恶世界中，哲学家怎样生活”。[109]他的问题也是西班牙知识界的主要问题。西班牙已经无可挽救地分裂为两个敌对的世界。一方是无能的国王、僵硬的贵族、教会及其信徒大众，他们彼此之间十分了解。[110]如果内部有任何动荡不安，宫廷的礼仪教化、修道院鼓吹的禁欲主义便足以有效遏止这种社会动荡。但还有另一个西班牙，其中是为数不多的思想家、学者、艺术家，还持守着三个文化圈笼罩下犹太和穆斯林知识界的传统和齐门尼茨、伊拉斯谟的改革传统。

这种对时代发出抗议声音的“抗议宗”①有各种不同的形式。移居国外是最显而易见的抗议表示，但也是影响最小的方式。在移民中有一个名为费尔南多·德·特克西达(Fernando de Texeda)的修道僧，是一位比较有趣的人物。他去了英国，改宗英格兰国教。他把主张天主教改革运动的齐门尼茨和倾向新教改革思想的伊拉斯谟区分开，然后运用天主教作家的著作来对抗“教皇党”(papists)。这种做法在每个世纪里都曾出现过。后来18世纪末叶到19世纪前，西班牙塞维尔大教堂的经师何塞·马利亚·布兰科(Jose Maria Blanco,死于1841年)最后也去了英国，成为上帝一位论者②，并是一个诗人，是这个类型的另一位代表人物。在19世纪，还有勃拉斯柯·伊巴涅茨(Blasco Ibanez)，他在法国从事著述反对西班牙教会。进入20世纪后，人们不会忘记流亡巴黎、伦敦、南北美洲的西班牙文化代表人物如毕加索、马达里阿加(Madariaga)、山契茨·阿博诺茨(Sanchez Albornoz)、阿梅利哥·卡斯特罗(Amerigo Castro)等。西班牙的思想家从拉蒙·梅恩德茨·皮达尔(Ramon Menendez Pidal)到卡尔斯·卡多(Carles Cardo)和卡斯特罗都不容两个西班牙之间的争论平息下去，因为他们自身就反映了那个历史现实。[111]移居美国的西班牙哲学家乔治·桑塔亚纳(George Santayana,1863—1952)说他自己过着一种“双重生活”，这也可以用来描述其他许多人。但桑塔耶那有他自己的思想特点：“我一向既是天主教徒，又是无神论者。”“在自然哲学领域，我是一个保留怀疑的唯物论者，但同时又是一个天主教自由思想者。”

---

① Protestants，在德国成为新教徒别名，但字的本义是“抗议者”。

② Unitarian，主张上帝只有一位，反对三位一体，认为耶稣只是人，不是神。

也有时候，这些知识分子由于历史的压力和内在的引诱（正如俄国知识界那样）太大，而突然放弃两个西班牙之间的讨论，转向狂热支持旧世界。这是在一个野蛮的国度里，孤立的浪漫知识分子的本性。他不肯随从官府，不愿随大流，却没有任何社会与政治的后援。1898 年那一代人的表现便是这种情况的突出例子。一批开明知识分子[①]和西方派，一夜之间从猛烈谴责旧西班牙转为盲目歌颂旧西班牙。在当前，各国思想界又被引诱去屈服于当权者。他们面对极权的封闭世界和其中无形的异端审判的威胁，要坚守微小的孤岛确实力量太弱。这正是西班牙“市民精神十字架苦路”（via crucis of the civil spirit）对我们十分重要的原因。

西班牙耶稣会士、本尼狄克会修士和一般天主教徒都有移居国外的（耶稣会士往往改入加尔文宗）。人的外流通常也影响到人心的外流。留在国内的人们经常注意着那些移居海外的人有什么著述和艺术作品。他们以不同形式的内心外流寻求精神的解脱。最保守的形式是通过科学批判（将来有朝一日，人们会认真考察这个现象，那时我们会惊讶地发现，通过这种现象，出现了多少不同形式的欧洲保守主义）进行学术争论，特别是对西班牙托马斯主义和莫林主义[②]进行辩论；此外，还就历史著作进行讨论。知识分子对现实政治生活和教会生活不能发表评论，体现自己的精神存在，就只有通过学术争论去表现了。这些安静的学者在修道院、档案库和遥远的城堡中所从事的科学批判，到后来法国启蒙运动侵入西班牙时就显示出力量来了。在西班牙知识界潜藏着的独立启蒙精神，忽然间爆发出来。本尼狄克会修道僧本尼托·耶罗米·费荷·蒙特尼哥罗（Benito Jeromino Feijóo y Montenegro）在 1726 到 1739 年间发表了八大卷百科全书《批判知识大全》（*Teatro Critico Universal*），对迷信和落后加以鞭挞。他的工作比后来由 1750 年开始的法国百科全书派的著述毫不逊色。到了 18、19 世纪，那些法国化的西班牙知识分子，异化到这种程度，甚至对德肋撒和十字架上的约翰所生活的那个世界已经忘记得一干二净；只是由于北欧的浪漫主义思潮才引起西班牙人记起自己的祖先。这种对民族历史的否定在很大程度上正反映了他们惧怕被人民大众的火山和不可抗拒的古代力量所吞没。

在“反宗教改革”时期兴起的西班牙（还有意大利）古典主义是“中间立场”的

---

① liberals，旧译自由派，不确。

② Molinism，西班牙 16 世纪神学家 Molina 以神的恩典作为人的自由意志和预定论的基础，其主张构成莫林主义。

独特现象。它在官方派、内心外流派和由外流转向官方派这三派之间起着一种沟通的作用。同时,它又吸收了斯多葛哲学和寂静派的思想。人们要想了解这种古典主义,必须先了解 1500 至 1570 年间异端审判法庭对思想界进行的清洗。在此期间,老的僧俗贵族、大学神职人员及教授们在反宗教改革运动中取得胜利,古典主义也为它战胜了民间地下的文化思潮唱凯歌(其实任何头脑清醒、不抱成见的人都会看到,民间地下的文化思潮并未死亡,只要看一下在巴洛克建筑中爆发出多么巨大的活力就不难懂得了,只可惜通常只是就建筑论建筑,而未曾从精神角度来说明这种现象)。在胜利了的古典主义者看来,应照永远正确的理想来描绘事物,而不是按低贱的现世中那些苦力以及妇孺之辈所见的来描绘世界。古典的形式便足以抵制各种异端和离经叛道。狭隘的民族主义配上狭隘的道德观念,正便于控制虔诚追随内心光照的思想感情。

当"开放的"基督教人文主义被取代之后,多米尼克会修士和耶稣会士们又提出一种新的人文主义,其特点是宁静的古典主义,首先表现于诗歌和修辞学领域。归根结底说来,它是古老的、柏拉图式贵族欧洲的装饰文化的再生,为觉醒的良知提供一个在学校、修道院、剧院里的避难所。这种古典主义往往蜕化为形式主义,表明它的自我意识多么脆弱。早自查理五世的宫廷讲经神甫格瓦拉(Guevara,死于 1545 年),便已显示出这种蜕化的迹象。他的文字风格四平八稳,但又显得内心烦躁,目的全在于以形式战胜内容(后期荷兰加尔文主义、笛卡儿主义和反宗教改革时期的古典主义,在发展方向上是一致的)。在西班牙—巴洛克时期的欧洲,再一次创造出一种高级的形式主义文化,但它是空洞的。它被一个毒瘤腐蚀了,这个毒瘤便是伪善。在 17 世纪,这种表里不一的伪善把最善良的人的良心也吞噬掉了。对他们来说,甚至古典主义、科学古典主义都已变成不可行了。

国家、教会、社会都抵制任何改革,因此任何公开的理性主义包含着合理的命题和历史的意义,也都遭到抵制。失望的思想家们只有跌入怀疑主义,有时被推向斯多葛主义或基督教禁欲主义,但更经常的是把他们投入一种麻木不仁的自然主义。在西班牙土地上滋生出一种赤裸裸的、犬儒主义思想结构;不仅在西班牙本土是这样,在它派生出的拿坡里宫廷也一样。像德·萨德侯爵①的小说中表现的那种极端自然主义思想,在拿坡里宫廷社会里,就像如鱼得水一样。在巴洛克

① 德·萨德侯爵(Marquis de Sade,1740—1814),以描写性反常行为知名的法国作家,因此性反常行为在后世称为 Sadism。

时代后期拿坡里的周围，实在令人难以想象，其中弥漫着一种无神的自然主义、虚无主义。与它对比之下，尼采的超人显得呆头呆脑，纯然是德国虔敬主义炮制的梦幻。

“把纸牌都摊开在桌上来打牌，既乏味又无意义。”“最好玩的牌戏就是把人人都挂在半天空，使他们都坐立不安。”“心机就在于使人处于期待之中，这要具备极大的狡黠才能做到。玩牌的人从不照对方所期待的那样出牌。”这些话出自巴尔萨沙·格拉西安①的作品。在三十年战争②初期，他成为耶稣会士。他在1647年所著的《预言手册和现实生活的智慧》(*Oraculo Manual y Arte de Prudencia*)[112]实际是教人怎样说谎。读者可以从中学会怎样保护自己应付社会，而用的完全是社会上流行的语言。格拉西安的用意是为帮助普通大众在一个充斥着说谎、欺骗、犯罪的社会中得以生存。正如德肋撒和十字架上的约翰教导人们，只有丢掉幻想，才能解放头脑和灵魂去为神争战；格拉西安则教导人们，怎样在现实生活中解放自己的头脑，以谋求生存。“人的一生都需不断思索，才不致迷失方向。反复思考和谨慎小心才能预见未来的生活道路。”这是格拉西安的话，为做到这一点，人必须看透社会和它的各种思想理论，那不过是权力关系的一层薄薄面纱。格拉西安以笔名发表了他的三大卷《评论家》(*El Criticon*)的小说，其中深刻暴露了西班牙巴洛克时代统治阶级所生活的那个世界。格拉西安并不是犬儒主义者，如果说在基督教西班牙，神的秩序和人世的混乱形成如此鲜明的对照，那不是格拉西安的过错。他是想帮助普通大众才勇敢跳入粪坑的。在法国路易十四时代，内部的政治反对派宣传了格拉西安的作品使他声望大增。至于对西班牙来说，格拉西安只是证明了人们连幻想破灭也不能正面表达出来。

在西班牙，表达抗议的仅有途径，只剩下文学和艺术。1540到1550年间，讽刺小说开始出现。这些讽刺小说以一种尼科代米的方式呼吁对教会、国家和社会进行改革。作家们借妓女和乞丐的生活告诫人们，不应当做哪些事情。这些讽刺小说“用罪人的传记式自白作为劝导人们的工具，它是一种非正规的禁欲主义思想产物”。[113]通过千百种面具——窃贼、妓女、懦夫、蠢人等——人民大众巧妙地揭露统治阶级对权势金钱的贪婪，伪善空虚，顽梗不化。这种手法也正如中世纪

---

① 巴尔萨沙·格拉西安(Balthasar Gracian，1601—1658)，西班牙作家，其作品特点是关于道德问题的沉思。

② 1618—1648年间，德国新旧教诸侯之间的连绵战争。

后期出现的动物寓言故事一样。

堂·吉诃德说："人人都以自己的方式看问题。"[114]塞万提斯(Cervantes)是伊拉斯谟派学者洛佩兹·德·奥约斯(Lopez de Hoyos)的学生。在《堂·吉诃德》书中，塞万提斯宣告自己的"自由和人道信条"。这部作品可以被看做一部史诗，它贯串着一种启蒙思想。[115]这部书照射出西班牙的一种疯狂情绪，既混乱又狂傲，竭力想以传统的荣誉行为准则和教会、社会里种种迷信活动掩盖它的焦虑不安。西班牙的异端审判法庭看出了这一点，因此删除了一些罪名；例如，好的著作若没有正确的思想倾向便毫无价值，或是对发愿祈祷一百万次"福哉玛丽亚"加以嘲笑的罪名等。塞万提斯接过现代崇拜派和伊拉斯谟派对罗马公教会"异教主义"的批判。他知道在罗马的百神殿里，已经用敬拜诸圣徒代替了敬拜异教神祇，圣母玛丽亚则取代了罗马女神维纳斯的位置。[116]在《堂·吉诃德》的《前言》里，塞万提斯已经暗暗提到对经院哲学的厌恶和对自由的向往，还援引《福音书》中耶稣的诫命："要爱你们的仇敌。"他对基督教仁爱的理解以及他的主要伦理宗教思想都体现在"披绿斗篷的武士"之中了。[117]绿色是伊斯兰施行拯救的颜色，也是圣殿骑士团和其他教派的代表颜色。那位绿色武士过着简朴、高尚的生活却并不论断别人。他按照传福音使者和保罗的风范，过一种简单、正直、虔诚的生活。塞万提斯处于16世纪末17世纪初，凡是他能说的话，在《堂·吉诃德》书中都说出来了。

塞万提斯死于1616年。洛普·德·维迦①和他是同时代人。至于卡尔德龙(Calderón)，则属于下一代。这两个时期之间的差别十分显著。卡尔德龙与伦勃朗(Rembnardt，死于1669年)是同一代人，和斯宾诺莎、安杰留·西立修(Angelius Silesius，两人都死于1677年)、考敏尼斯(Comenius，死于1670年)、弥尔顿(Milton，死于1674年)、霍布斯(Hobbes，死于1679年)以及笛卡儿派(Cartesians)、詹森派(Jansenists)、虔敬派等人都是同时代人。这时候，西班牙已经游离于欧洲之外，尽管它曾一度在德国南部、奥地利巴洛克高潮和法皇路易十四时期风光一时。曾几何时，塞万提斯和洛普所生活的那个五彩缤纷的世界，已经颜色褪尽，只剩下几个神圣的主题了：人生如梦(La vida es sueno)，一个人唯有以对死亡和最后审判的恐惧来约束自己，才能免于狂妄、叛逆和内心、外部生活的混乱。[118]

---

① 洛普·德·维迦(Lope de Vega，1562—1635)，西班牙诗人、戏剧家、小说家，其剧作中主角来自社会各阶级，作品主题也是大众喜见乐闻的，在戏剧形式上打破传统的时间地点统一律，被认为西班牙最伟大戏剧家。

卡尔德龙的艺术实际是在地下的熊熊火焰上面，挂一幅巨大的神圣面具。要想真正了解人民怎样生活，必须去看民间艺术。在其中，人生是情欲、仇恨、贪图享乐、凶暴和狂欢交织成的一片丛林。它冲破任何控制，撞进绘画和雕塑的木框架，撞进耶稣受难的圣剧演出，也撞进了建筑之中。在那里，反理性主义的、主观的、泛神的生机主义(vitalism)占统治地位。甚至 20 世纪的知识分子如乌那慕诺①、奥提加·依·葛赛(Ortega y Gasset)也依然处于它的魔力之下。他们所主张的"理性与生活相对立"使他们自然倾向于德国浪漫主义。[119]而费德里柯·格齐亚·洛卡②则谋求以他的艺术来净化、改造这种过分的野蛮主义。[120]洛卡出身下层社会，他走遍农村，以古典戏剧形式把高级文化的宝藏介绍给人民大众。与此同时，他也在所写的民间戏剧如《巴纳达的小屋》(*The House of Bernarda*)、《血婚》(*Blood-Wedding*)中表现民间那古老、深邃的深层心态。

从人民大众，他们的语言以至举止动作中都使人深切感受到那原始时代遗留下来的母亲大地和在这片土地上生活的人们，他们被称为"死去的母亲"(Mother Death)，仿佛随时会从古代留下的宗教象征中走出来似的。洛卡的作品《关于伊格那齐·桑切斯·梅亚斯的悲歌》(*Lament for Ignacio Sanchez Mejias*，叙述塞维尔一个死在斗牛场上的斗牛士的故事)笔下的安达鲁西亚人格札尔(Andalusian Ghazal)，和他的《哈兰之王》(*King of Harlem*)的影响，在现代文学艺术中还可以觉察得到。当代艺术正是从民间古老野蛮的深层文化传统中寻找片断的材料，用以砌成宏伟的画面。这种野蛮主义和智识技巧的结合正成为毕加索、达里③和政治意识形态专家的方法特点，把古老的非洲欧洲原始文化和现代欧洲社会的上层建筑表面地嫁接在一起。现代西班牙正如在纳粹德国一样，人文主义的、民主的、欧洲传统的因素只是表面的一层，随时可以把它摆脱掉。19 世纪、20 世纪西班牙的思想界、知识界所迎接的就是这样一个时代，而从罗耀拉那个时候，便已可看出这种端倪。[121]

近代西班牙思想家既是逻辑学家，又是经院学者，他们懂得怎样玩纯粹推理

① 乌那慕诺(Unamuno，1864—1936)，西班牙哲学家、散文作家，在所著《在人们和民族中的悲剧感》中深刻分析现代人的精神面貌。

② 费德里柯·格齐亚·洛卡(Federico Garcia Lorca，1898—1936)，西班牙诗人、剧作家，其诗作以富于抒情色彩、充满超现实想象为特色。

③ 达里(Salvador Dali)，当代超现实主义派画家，运用学院派绘画技巧，以表现心理分析或爱因斯坦理论观念等题材。

的思想游戏。从外表看来总是十分光洁明亮，而探究到他们的深层时就可以发现，他们思考问题的框架还是古老的一套，还是原始时代那种非友即敌的心态结，而且萦绕着一种为荣誉不惜流血的单一思想。这种排他思想，除了自己本阶级的神以外，不能容忍任何别的神，它的永恒原则是："一个神，一个信仰，一个民族，一个绝对化的国家。"但是这个精心制作的逻辑体系只是一个面具，在它背后潜藏着的则是在拼命挣扎的、与社会对峙的自我。19世纪席卷西班牙的精神极端混乱状态(Krausismo)，大概可以由此得到解释。一个第三流的德国唯心论哲学家克劳斯(Krause)把泛神的浪漫主义思想和康德的上层理论结构连接起来，忽然之间成了西班牙的官方思想家。作为时代的评论员，这些知识分子对什么在倒塌、什么在兴起往往有一种特殊的敏感。他们的原型来自多诺索·考泰(Donoso Cortés)。他擅长提出似是而非的选择方案，在欧洲半文明的中产阶级中间曾经风靡一时。诸如："群众专政抑或精英专政?""用小刀统治抑或用马刀统治?"这类选择直到今天，甚至尤其在今天，还逼到我们面前。[122]

西班牙的不幸局面，有一部分是源自16世纪对基督徒、犹太人、摩尔人之间争论以及人文主义者、不从国教者实行镇压，由此造成的后果。1480年到1620年间，改革家、人文主义者、神秘派信徒、耶稣会士、经院学者、法律学者、传教士们的精力都已耗尽了。他们为推动不同意见之间的对话，甚至在被迫害情况下还继续坚持，为此不惜流血。如果要问什么是精神领域的英雄主义，这恰好就是！西班牙没落之后，便沦为外国的殖民地。外国统治者，波旁王朝的国王们，卡斯蒂王国的教会权贵和世俗贵族统治着这个贫瘠的国家。[123]国外的启蒙思想在18、19世纪间流入西班牙，只能触及一小部分知识分子，形成一种不自然的矫揉造作的声音，如同普鲁士国王腓特力二世①为查理三世②而用西班牙曲调谱写的乐曲一样。在此期间，奥地利将军道恩(Daun)的女婿蓬巴尔(Pombal)担任西班牙首相，也只是假惺惺地进行改革。1755年里斯本大地震、1777年蓬巴尔内阁大变动，将军们造反、政变，在这样一个国家里，思想界已经无力形成一个连贯的历史，而只能浮沉于政潮之间，构成一串互不连贯的历史事件。唯有在偏僻的修道院里，在为数不多的贵族世家中，在某些历史著作和祷文集中还保留着一些精神的探索。这个时

① 腓特力二世(Frederick II，1740—1786在位)，普鲁士国王，羡慕法国文化，于1750—1753年间接受伏尔泰在其宫廷从事哲学研究。

② 查理三世(Charles III)，1759—1788年为西班牙国王的开明暴君。

期，有一个画家却勇敢地承担起时代的责任，那就是戈雅①。

自16世纪起，西班牙在国外激起一种奇特的混杂反应。德国人憎恨“西班牙人的傲慢”，包括西班牙的士兵、将军、政客以及耶稣会士的经院哲学，而同时又吸收了反宗教改革时期的天主教思潮。西班牙的圣徒们，包括罗耀拉、哈维尔、德肋撒、十字架上的约翰和农民出身的圣徒伊西多尔（Isidor），连同许多虔敬的民间宗教活动，由民间传入低地国家，再传入德国。[124]德国启蒙运动对西班牙尖锐批判，而西班牙对德国浪漫主义却看做是一种无法理解的神话虚构。西班牙对英国、法国的影响也同样是矛盾的。唯有在意大利，那是西班牙参与塑造的国家，对西班牙的影响却采取了一种全面拒绝的态度。

① 戈雅（Goya，1746—1828），西班牙油画家，雕刻画家，以其画作暴露西班牙宫廷、教会的虚伪，异端审判法庭的残暴，富有家庭的庸俗，把对社会的批判寓寄于个人所见的恐怖、残暴、疯狂景象之中。

第十五章　天主教改革运动中的意大利(1527—1870)

16世纪西班牙的铁钳伸向意大利，把米兰、拿坡里都包括在其中。通过耶稣会士、反宗教改革运动、异端审判法庭、巴洛克艺术和国家权势，西班牙的铁钳把意大利置于特伦托会议后公教会的绝对统治之下。西班牙的伊拉斯谟派继续逃亡到意大利，尽管意大利早已在驱逐持独立思想的宗教人士，那里的气氛毫不见好。1527年罗马城遭到帝国军队的洗劫，由那时到1623年，意大利的精神财富被耗竭了，以至在17、18世纪里，意大利在很多方面与西班牙十分相像。古典主义、形式主义、讲究辞藻、博学和学院式文化在古制的宫廷，在占领军一统天下的局势的修会和学校里十分流行。至于意大利下层民众则通过民间喜剧、讽刺故事来表达自己的思想情绪。从17世纪后期起，意大利知识分子的特点一面是自己内心生活的信念存在于头脑世界之中，一面又生活在现实政治、文化世界之中，构成一种两重性格。[1]一方面是善于伪装，彬彬有礼，讲求外交手腕(这是相连的三种现象)，另一方面是忧郁的怀疑主义和对现实关系的苛刻现实主义，两者同时并存。

但意大利和西班牙有一点不同，即思想界的活跃和多样性并未因此逊色。在意大利各公国和城邦中，政治人文主义、阿威罗伊的内在论的理性主义和新兴的对自然现象采取观察实验方法长期争论，在整个16世纪都留下了它们的痕迹。[2]威尼斯和它们支持的帕杜阿大学继续反对西班牙人和教皇；而在西班牙影响下的拿坡里，则新的带宗教改革色彩或自然哲学色彩的小组在不断生长。甚至在16

世纪罗马,处于反宗教改革运动气氛下,在那些反西班牙的教皇的宫廷里,在敌对的枢机主教官邸中,大胆的思想依然能找到庇护。15 世纪时具开明思想的泛神人文主义者在罗马的学院里曾得到保护,到 16 世纪反宗教改革时期依然如此。他们那种闪闪发光的学问和模糊的知识在整个 16 世纪都继续存在,只是 1527 年的震动(指帝国的军队于是年洗劫罗马城)和特伦托宗教会议的影响迫使他们要退却并改变自己的思想。他们还是设法保留并接受了许多异教和不从官方的反基督教思想,只是改头换面,用艺术形式出现罢了。自从 4 世纪君士坦丁大帝改信基督教,把宫廷和神庙用基督教形式改装以来,16 世纪这一次用基督教形式改装要算是规模最大的了。耶稣会士征服了意大利,并于 1568 到 1575 的七年间,在罗马建立了第一座巴洛克式教堂——耶稣堂(Al Gesu)。他们的口号是"一切为神得到更大的荣耀"。这句话的含义是:一切异教的、人文主义的、理性主义的、非理性主义的、泛神的以至古代的东西都可以拿来用,通过艺术和美,可以使它们都为宣传公教信仰和罗马教会服务。这样做是一场很大的赌博。如果它们妄想达到的目的稍微出现一点偏向,这个艺术形式十分完美的建筑架构就成为掩盖后面空虚的面具了。对不被外表诱惑的眼睛来说,很容易透过那层幕布,看到后面的巴洛克式虚无主义。这种恐惧成为牛顿的巨大推动力之一:假设是不可捉摸的(hypotheses non fingo),对莱布尼茨来说也是如此。

16 世纪和 17 世纪前期的罗马,不仅仅是一个艺术结构。它是对马丁·路德和宗教狂热派,对加尔文,对意大利阿威罗伊主义者、原子论者①、泛神论者、索赛奈斯派②和不从官方思想派的反应。一种多重的震动造成了这个局势:罗马想向不再相信任何有形的、地上的神事、神圣建筑的新教徒证明,人的肉眼能够看见神,罗马城便是在天上的,而耶路撒冷则是在地上的预表。神存在于那成千座大小教堂、盛圣体的金杯、圣徒像、圣徒遗物、圣画之中。这种对宗教改革的反应在 1520 年时还不明显。那时路德写信给教皇利奥十世,斥责罗马是各种罪和死亡的元凶与王国,对罗马人来说,这种谴责并不稀奇,他们从认罪神师的讲道中早已听了几个世纪了。但 1527 年不同了,罗马人站在一边,眼看那些信奉路德派教义的

---

① Atomists,古希腊哲学家留西帕斯、戴莫克利特斯主张:一切物体都包含一定数目、不可再分割的、眼不能见的微粒,称为原子。持这种观点的哲学家由此得名。

② Socinians,追随 16 世纪意大利神学家索赛奈斯的思想流派,用理性反对三位一体论,颇类似现代一位神论者,其思想传入波兰、匈牙利及荷兰。

帝国雇佣兵把圣体、圣徒遗物、妇女、圣徒画像和教堂都“视如粪土”，肆意“糟蹋、亵渎、谋杀”。

宗教改革的深渊就在眼前，正是对它的恐惧激起了罗马的反宗教改革运动和16、17世纪罗马的重建。1542年5月12日教皇保罗三世邀请所有基督教国家参加特伦托宗教会议的通谕，反映了他的焦虑和失望情绪，其中说：“匈牙利遭到土耳其人的压迫，德国在危险之中，世界充满恐惧和悲伤。”[3]对土耳其人的惧怕由来已久，它引起了新的末世来临思想和改进教会的工作。与此同时，对异端分子的争取遭到断然的拒绝，这也造成失望。1535年，路德向教皇使节孚杰里欧(Vergerio)明确宣告：“我们不需要宗教会议，圣灵直接向我们启示一切，还需要宗教会议做什么？……”新教徒主张的是举行普通信徒的会议，来指控教皇党。在雷根斯堡的宗教辩论会上，巴特勒(Butler)宣称，和教皇讨论改革就如同和强盗讨论保障行旅的安全，和海盗讨论保障航船的安全一样。[4]历来的公式是：“在谁统治下，就遵行谁的宗教。”(cuius regio, eius religio.)这成为划分两个基督教世界的分界线。

起初，只剩下罗马城区紧跟罗马教会，亦步亦趋。直到特伦托宗教会议进行已久，到会议发布“称义”教令(1547)、“圣餐”教令(1551)时，还忠于罗马公教会的欧洲各地区才逐渐再次汇合起来。从教义上说，神和人、恩典与自由、圣事的能力、教会是人得以成圣的唯一途径等神学思想都逐渐形成；万物、地上地下一切良善的力量，一切活着的和死去的信徒，都要把地上的生活看做是神彰显权能的大节期，为此献上感谢。这一切都通过反宗教改革运动、通过巴洛克式的罗马，放在广大民众面前。路德派和加尔文派只听说救恩，不从国教的人只是想到救恩，阿威罗伊者知道救恩在自然之中；泛神论者感觉到救恩在宇宙之中，神秘主义者在万物中尝到了救恩；但是罗马巴洛克式公教徒又听到、又想到、又知道、又感觉到、又尝到、而且又看到了救恩。这是因为罗马巴洛克思想把各种敌人所关切的事情都包含在内了，而巴洛克式公教徒又在罗马这个世界大剧场中亲身演出了。因此，耶稣会对新教学校文化的影响才那样引人注视。拉蒙·鲁尔和库萨的尼古拉都相信对立面的统一，现在在巴洛克气氛下的世界城市罗马，这种思想果真体现了出来，它应当符合于莱奥纳多、米开朗琪罗和康帕内拉的乌托邦憧憬。[5]

罗马便是那个乌托邦。它被看做“天上的耶路撒冷”，用“活石”建造起来的“唯一之城”，“完全体现了统一”。[6]在12、13世纪，当一个新时期在胎里躁动时，巴

黎的大教堂也曾被看做这样一个中心。建造大教堂的人们所关切的是：一面要控制下层阶级，一面要压倒三个文化圈笼罩的那个世界的知识分子。他们正如克吕尼派修道院的创立者们，在赴西班牙朝圣旅途上的莫阿萨克(Moissac)和图卢兹(Toulouse)建造修道院时，不惜运用外国的、伊斯兰的、民间的装饰图案花纹。16世纪的罗马也处于同样的焦虑躁动之中，正是这种焦虑躁动创造了巴洛克式的罗马，目的是压倒一切敌人。为此，要用形象表现一切，让人人都能看见，甚至圣女德肋撒与神灵交的刹那，也以她的被神爱的箭射中来表达。这种巴洛克式罗马乌托邦力求完美，因此只得处于经常的焦虑之中，指望把一切种族、各个大陆上所有的人们、一切颜色、声音的主题都统一在普世教会之中。游戏、工作、祈祷、主持圣餐、讲学、慈善事业都成为宗教事业的一部分。这种排斥其他教派又自居完美的活动，只有靠无情镇压持不同意见的人，才能维持。那些持不同意见的人，有些是不相信神的一切都可看见，有些是想探究这圆形穹苍之上或者之外还有什么的人。伽利略、哥白尼拒绝接受柏拉图哲学统治下，把地球看做宇宙中心的想法，为此便受到了谴责。

这种巴洛克式乌托邦的雄心壮志，想把各种不同的因素都连接起来的构想，首先在罗马圣彼得大教堂的建筑师米开朗琪罗的设计中表现出来。罗马人惯把米开朗琪罗和教皇裘理阿斯二世称作“了不起的人”(Il Terribile)。瓦萨里[①]称他是“有神力的人”(il divino)。米开朗琪罗已经企图按康帕内拉在《太阳城》中描绘的以六个球体构成的神庙来表现巴洛克式的乌托邦。在他为教皇保罗三世而画的《最后审判》巨画中，全人类(通过所画的《旧约》与《新约》时代，从古代异教徒直到当代教皇)都围绕着弥撒圣事，站在周围[②]。神在世上表现为圣体[③]以及神的代表，教皇和教廷，但谁也不可能把它仅仅看做是一幅艺术作品。谁也未曾真正去注意那些自古以来世间众生相的象征意义，也不会注意到米开朗琪罗委托学生画上的教皇纹章，画法熟练却毫无生气。它们都被投入历史的角落中去，因为在这里，人们所见到的首先是画家的辉煌天才，它的光芒甚至笼罩在神的救世历史的大能之上了，每一个人来到这里都是通过图像而惊奇于画家的天才光辉。在西斯

① 瓦萨里(Giorgio Vasari, 1511—1574)，意大利艺术家、建筑师，以所著《著名画家雕刻家建筑家传略》闻名于世。

② 此画立于梵蒂冈西斯廷小教堂圣台之上，米开朗琪罗自1534年着手，至1541年始画成。

③ 圣餐礼中经祝圣后的饼。

廷小教堂天花板上《创世》那幅画中，神像一个艺术家，用他的手指把亚当从泥土中呼唤出来。这里，神的画像俨然就是“新人”的一幅画像——也就是米开朗琪罗自己的精神画像。

人，即“地上的神”，使本来混沌的大地具有了秩序和意义。米开朗琪罗把15、16世纪的艺术神学和宗教上的民族主义结合起来了。就他的目标来说，他和圣女贞德、马丁·路德并无二致。这个“了不起的人”以他的雄浑的气魄刚毅自信地用全力表达一点，使人看到那唯一意大利式的艺术（即绘画）在其成就的顶峰上多么接近上帝，而且将垂诸后世，直到天地末日。米开朗琪罗在思想历程上走过了天主教早期改革者维托里亚·科隆纳（Vittoria Colonna）、胡安·德·瓦迪斯（Juan de Valdes）、奥庆诺（Occhino）、波尔（Pole）、卡塔林那·西博（Caterina Cybò）的道路，一直来到16世纪的天主教改革运动，并与它的领导人物都是朋友。他自青年时期便完全接受萨伏那若拉的宗教和政治改革思想。当他表示愿意自己解囊，为耶稣会在罗马修建教堂时，他完全是按照萨伏那若拉的精神行事。他严肃的生活态度、孤独和巨人般的毅力驱使他不断以艺术去进行战争，以求挽救这个混乱的、充满冲突的世界。

从康帕内拉的思想中也可以看到同样追求乌托邦的思想推动力。他的理想社会包括了法拉蒂契利的主张和再洗礼派的原始共产主义思想。他曾受托马斯·莫尔《乌托邦》一书的深刻影响，但恐怕关于印加人及其太阳神的故事①给他的影响更深。[7]这位多米尼克会修士的杰作对18世纪法国的孔多塞②、狄德罗③、罗伯斯庇尔④以及圣西门⑤、傅立叶⑥都有巨大影响。康帕内拉的乌托邦比在他之

---

① Incas，13至16世纪在南美厄瓜多尔到智利北部的印第安民族之一，所建立印加帝国在15世纪达到全盛时期，在建筑、采矿、冶炼、陶器、纺织、水利、道路修建上有巨大成就，16世纪因西班牙人入侵遭到毁灭。

② 孔多塞（Condorcet，1743—1794），法国数学家、经济学家、哲学家，强调理性与博爱。法国大革命后起草国民教育方案及制订宪法计划，后被雅各宾党剥夺公民权加以逮捕，服毒身死。

③ 狄德罗（Diderot，1713—1784），法国文学家、哲学家，以主编《百科全书》著名，并为浪漫主义先驱。

④ 罗伯斯庇尔（Robespierre，1758—1794），法国大革命中雅各宾党领袖，实行无情镇压，个人独裁，后被推翻处死。

⑤ 圣西门（Saint Simon，1760—1825），法国政治经济学家、哲学家，反对政治集权，主张社会自治，按劳取酬。

⑥ 傅立叶（Fourier，1772—1837），法国经济学家、哲学家，主张小社会，公民自愿合作生产，共同生活。

后许多社会理想家的设想要高明得多,但哈林顿①除外。康帕内拉的著作直到1949年还在苏联科学院出版。他是一种新型的政治斗士,主张思想科学化,行动政治化,以改变世界和人的面貌。[8]他出身于卡拉勃利亚(Calabria,意大利南端地区)农村家庭,因此从年轻时就痛恨西班牙霸权主义。1599年8月,他曾在拿坡里组织推翻西班牙统治和打击耶稣会的起义,争取到多米尼克会修士、方济各会修士、奥古斯丁会修士三百余人站在他的一边;但事终未成,在地牢中被囚二十七年,曾七次被送上刑架,最后教皇乌尔班八世予以宽免。他旋即走遍全欧,寻求志同道合的仁人志士。他曾向伽利略求援,与英王詹姆斯一世打交道,与伽桑狄②接触,到荷兰寻找笛卡儿下落;他还向黎塞留献策,推行极权宣传运动。最后在他自己预言的一天死去,当时他正在为一个死者主持星象学上的仪式。[9]

康帕内拉厌恶经院哲学,特别反对托马斯哲学,认为它敌视科学。与此针锋相对,他构筑自己的全体国家,作为既有科学秩序又有政治领导的地上乐园。在这个新国家的中心是一座巨大的科学艺术神庙,其中敬拜新的世界之神和人,以及百科全书派和孔逮(Conte)的普世教会即共济会(Masonic Lodge),一切都合在一起了。统治这个国家的是一位君主兼祭司,在他旁边站着三位大臣:权势、智慧和仁爱(阿伯拉心目中的三位一体)。在他们后面站着所有法律和宗教的创立者:摩西、奥西理斯③、丘庇特、诸神使者墨丘利(Mercury)、基督、恺撒、亚历山大以及所有的罗马人。这个国家的最高委员会向全世界派出使者和密探,把新发明、新事件都收集汇报。这个国家唯一关切的问题是对新人的约束制裁。康帕内拉以一种属灵热情派的出神的清醒(ecstatic sobriety),在纯科学的面具下问道:人们训练犬马,为什么对训练出一种新人类却漠不关心?掌管仁爱的大臣便负责培训新人类。从婴儿在胎中刚一成形,便有宗教和星象科学的仪式,以确保生出高质量的人类新材料。妇女是社会的共同财产。男女都实行军事化,随身携带武器,并以科学和各种技术把自己装备起来。

最关键一点是要随时准备为公共利益服务。国家向男女劳动英雄、战争英雄

---

① 哈林顿(James Harrington, 1611—1677),英国政治思想家,在其理想社会中有成文宪法、投票程序及贤人政府。

② 伽桑狄(Gassendi, 1592—1655),法国天文学家、哲学家,攻击亚里士多德哲学,支持伊壁鸠鲁派思想,为17世纪著名自由思想家。

③ 奥西理斯(Osiris),古埃及阴间王国之神。

发奖授勋。为向全球推广这种极权制度,对外战争是必要的,而且是神圣的举动,一切祭司官员都要参加。不仅如此,国内也有战争。康帕内拉描绘的人民法庭有点类似柯斯勒①的小说《正午的黑暗》中描绘的景象,人们与罪犯辩论,直到罪犯认罪,接受刑罚为止。任何人若是反对自由、上帝或国家主要官员,便被无情处死。康帕内拉曾被囚禁在西班牙异端法庭的地牢里,他为自己的新国家构想的异端法庭却更严酷,良心的罪与行为犯罪没有区别。至高君王和祭司官员们的职责便是对良心的清洗。民众要向官员们坦白供认良心中的罪恶,官员们掌握国内犯罪的情况,然后由至高君王——太阳神——通过可怕的赎罪仪式(仿效天主教弥撒献祭仪式),最后清洗全国。

这个乌托邦的基本思想是一种属灵的世界人。在康帕内拉的思想中已包含了哲学唯物主义的最初形式:要用纯粹的精神改变纯粹的物质。康帕内拉和弗拉蒂切利、罗杰·培根、鲁尔一样确信:世界的更新即将到来。他把自己的新国家理论看做是为更新世界预备道路。因此,《太阳城》既是康帕内拉的理想国,又是他的国家理论。

康帕内拉从一个属灵主义者的立场主张财产和妇女应属全社会。在他的思想里,最粗俗的生物主义和属灵主义,跟宗教狂热的教派社团可以并行不悖(西西里王国的腓特力二世也持这种观点。我们还将看见,普鲁士国王腓特力二世和尼采也是这种革命化的虔诚主义的后嗣)。康帕内拉想把他的新国家的所有国民都变成国僧,他们完全赤贫、完全顺服,去执行基督和自然的律法。基督已经树立了一个完美的国度,康帕内拉想以他心目中这个由纯思维和纯理性产生的国家来证明基督的福音与自然是一致的。性的共产主义与基督教福音也不矛盾,因为它并未违反自然。康帕内拉经常把牛、马、鸡的交配与人作比较,认为唯有母畜与它的亲子不交配,这是他观察的结果。说起来,《旧约》中的所罗门王有七百名妻妾,康帕尼拉并未主张回到《旧约》时代的婚配制度。他的《太阳城》是一个使徒社团,是新人的兄弟团契,这些新人要靠教皇君主用恐怖、禁欲、科学和理性来教育培养。康帕内拉既是一个属灵派又是一个实证主义者,真正反映了我们刚说的巴洛克式罗马。

罗马并不是意大利精神文化和宗教活动的唯一中心。帕杜阿历来是亚里士

① 柯斯勒(Arthur Koestler, 1905—1983),当代英国作家。

多德哲学的一大中心,而拿坡里和法勒拉则是宗教动荡的中心。法勒拉的一些著名学校,使这座城市成为伊拉斯谟派和改革派主教的大本营。枢机主教如比埃·保罗·维杰里欧(Pier Paolo Vergerio)、孔塔里尼(Contarini)、波尔(Pole),学者如马克·安托尼欧·弗拉米尼欧(Marc Antonio Flaminio)和阿欧尼奥·帕里阿瑞欧(Aonio Paleario),讲道家如奥齐诺(Occhino)和维米格里(Vermigli),宫廷大臣如卡耐赛契(Carnesecchi)和卡拉契欧洛(Caracciolo),诗人如维托里亚·科隆纳(Vittoria Colonna)和卡塔里那·赛博(Catarina Cybò),都经常往返于拿坡里和法勒拉之间。1537年,属于这个圈子的九位枢机主教和主教联名向教皇保罗三世上书,要求全面改革罗马教会。这份十分重要的文件用基督徒良心的语言来说话,它向正直善良人们的良心呼吁,而且是秉承意大利政治,宗教人文主义最优秀的传统,发挥了和解、克制、实际智慧精神。孔塔里尼枢机主教向教皇呼吁说:"一切规章都是主张讲理性……一位教皇应该懂得用理性来对待在他属下的自由人。"但在罗马也和在西班牙一样,处于反新教的焦虑不安中,得胜的是好战的一派。在公教会内主张改革的人被斥为新教的朋党、半异端分子。1540年的大迫害对这些天主教内的改革派或者加以消灭,或是迫使他们参加声势日大的瓦尔登派,再洗礼派异端和具有自由精神的宗教人文主义者,跨越阿尔卑斯山,逃往北方。莱内·德·瓦罗阿(Renée de Valois)曾从事数学、天文学研究,是一位极富于思想的法国妇女。她曾庇护过加尔文,1540年后,她宣布转信加尔文宗,并以挑战精神说:"公教已堕落为偶像崇拜。"因她是国王的女儿,因此意大利当权派不敢对她轻举妄动。但最后到1560年,她也被迫回到法国去了。自16世纪40年代,天主教改革派中大部分都已逃往德国、英国、法国、瑞士。随他们之后,一些新教徒地区的人们也全家出走。

继迫害新教徒之后,对学者、诗人和历史学家的迫害也开始了。他们由于使用拉丁文写作,能阅读的只是一个知识界的小圈子,因此他们起初被允许有极大的创作的自由,但好景不长。自然哲学家如帕林杰尼欧·司台拉托(Palingenio Stellato)、阿欧尼奥·帕里阿瑞欧(Aonio Paleario)和司契皮昂·卡佩斯(Scipione Capece)都被定罪在火刑堆上烧死。意大利最后的一个独立城邦也无力再保护自由思想家。历史学家保罗·萨庇(Paolo Sarpi)曾无情批判特伦托宗教会议是教会全面腐化的故事,结果被一个受雇的刺客暗杀。此后地下印刷业、地下书店的时期开始了,使意大利早已蒙羞的良心和意大利人历来豪爽的性格又多受一层腐

蚀。[10]当意大利社会由内部的无政府状态转向虚伪两面时，一种迷信的假科学又乘虚而入，成为社会的一种风气。

在16世纪40年代向外移民的洪流中，除瓦尔登派、路德派之外，还有一位神论者、自由思想家、宗教人文主义者，他们不仅遭到罗马公教会迫害，还遭到新教路德派、加尔文派、茨温利派的迫害，后来分散在巴塞尔、苏黎世、阿姆斯特丹、伦敦、克拉考(Cracow，波兰南部商业大城市，14到17世纪间为大教堂、大学所在地)和外西凡尼亚(Transylvania，现罗马尼亚西北地区)各地。在这些人中间发展出西欧启蒙运动的一些基本思想。[11]意大利的再洗礼派多半来自下层阶级(织工、裁缝、制鞋匠和各种手工业工人)。在向外移民的1550年期间，他们的代表还在威尼斯举行了会议。他们认为，基督只是一个被神的灵充满的人，罗马公教会是属魔鬼的、邪恶的，地方教会之上没有合法的更高权威。和他们在一起的还有一些勇敢的知识分子，也一同向国外逃亡移居。在他们之间互相影响，下层阶级把他们的宗教狂热传播到知识分子中间，引起一种神秘主义思潮，而这些下层信徒又从知识分子那里接受了日益强烈的理性主义影响。

他们初到瑞士时深受欢迎，知识分子们喜欢在苏黎世和巴塞尔定居下来。雅各布·伯克哈特①的先祖西里欧·赛孔多·库廖内(Celio Secundo Curione)也是其中的一个。他本来在意大利法勒拉和威尼斯担任教授，指望靠开明贵族的庇护可以坚持下去，结果也只好逃亡到以人文主义气氛著称的巴塞尔。在那里他和一批再洗礼派以及光照派的国外移民相聚。他们发现加尔文宗统治下的瑞士城市和小国同样没有良心自由，加尔文进行异端审判，尤其是处死塞尔维多②更使他们大失所望。他们组成一个反加尔文的小团体，进行宣传，很快便引起人们注意。小团体的成员李里欧·索齐尼(Lelio Sozzini)大概是塞尔维多的《辩护词》(*Apologia*)的真正作者，库廖内也在此时写了他的著名的小书《论神国的范围》(*On the Extent of God's Kingdom*)。

怎么竟把耶稣救世的福音和火刑柱以及世俗的权势联到一起呢？索西努(Socinus)深信，只有把圣灵和三位一体教义分开，才能摧毁基督教会和国家政权

① 雅各布·伯克哈特(Jacob Burckhardt，1818—1897)，瑞士历史学家，以所著《意大利文艺时期的文明》及对意大利艺术的批判研究著名。

② 塞尔维多(Servetus，1511—1553)，西班牙医生兼神学家，因否认耶稣为神和三位一体教义，被加尔文在日内瓦判处火刑。

的千年结合(的确,自 9 世纪到 19 世纪,欧洲的国家条约,也如同神圣帝国皇帝的文书一样,在签署之前都有一句:“奉不可分割的、独一无二的三位一体之名。”神国的领域就此落入皇帝和教皇手中了。索齐尼发现新教也持同样的看法)。宗教改革既然使人的心灵从世间权势统治下得到自由,就自然要把神的灵与三位一体教义分开。索齐努认为:信仰、良心、神的灵和人的灵都是同一回事,三位一体中的圣灵和神秘主义者,哲学家们所讲的灵也并无不同。索西努认为,灵既已成为自由的,就要随时听从神的呼召去启示真理,并在生活中体现神的真理,而不能再受地上统治者的管辖。

库廖内的小书是献给波兰西吉斯孟·奥古斯都①的。这本小书很像是对索西努的思想从历史上加以论证。库廖内认为,中世纪这时期(请参照德图良对中世纪的观念)的一千年里,魔鬼凭它的狡猾欺骗人们,把魔鬼的统治当作神国的统治。人们往往把这一千年看做“神圣的传统”,其实这是根本错误的,因为一千年来人们对信仰和灵性的公认看法既违反《圣经》,又违反了理性。[12]魔鬼设定的一套关于神国的中世纪观念是对神的公义、良善、仁慈的束缚。“要限制神的国就是限制神的仁慈和神的本性。”真正的神国不是在施行暴力的教会权贵那边,无论是罗马公教会、加尔文宗或路德宗;真正的神国是在被迫害的秘密教会之中。库廖内竭力想掩盖他的主张的激烈性质,但无论是他或他的朋友,在这方面都没有成功。库廖内最后以巴塞尔公民教授终其一生。

加尔文对意大利移民中的这一派人进行攻击,指斥他们是一种宗教色彩的理性主义,是一种人文主义的自然神论,而不是以基督教信仰为中心的。这便否定了它的正统性,使它难以在教会内生存。加尔文还在英国、波兰、外西凡尼亚跟踪这批意大利移民,进行思想围剿。在这批移民中的一位医生比安德拉塔(Biandrata)在波兰成为宫廷医生。加尔文无力干预,但在瑞士境内,加尔文有足够的力量把他们统统驱入地下。到 1560 年左右,这批移民的第一代已经多半去世(这时西班牙的伊拉斯谟派也已过世二十年)。除巴塞尔一地外,这些意大利异端分子在瑞士已经消逝了。但在波兰的克拉考,既有著名的克拉考大学,又是四方杂处的贸易城市,便成为他们的新的活动中心。

在波兰,这批意大利移民,有的成为宫廷医生,有的成为波兰官员,他们中间

① 西吉斯孟·奥古斯都(Sigismund August, 1520—1572),波兰国王,在其统治期间,宗教改革思想在波兰广泛传播。



的领袖是索西努。与他们同时在克拉考的还有一批意大利手工业工人。索西努的追随者进入这批意大利手工业工人中间去活动,有一位天主教人文主义者为此抱怨说:遇到了至少“六百种异端”。索西努经过艰苦的工作,推动了一个反三位一体教义的教派运动,后来就以他的名字命名,称为“索西尼主义”。从索西努的历史可以看出,他早年曾在西埃纳①的学院就读,自但丁的时代起,那里就对各种宗教政治问题进行严肃的讨论。在1540年代,君主和异端审判法官解散了各种讨论组织,或把它们改变成讨论审美问题的无害俱乐部。对索西努来说,把学院解散就标志着意大利的野蛮化。[13]此后他在意大利北部再洗礼派的地区漫游,到过里昂、巴塞尔,然后又回意大利,在美第奇家族庇护下活动,直到1574年,终于不得不出走。在这段时期里,索西努逐步发展了他的宗教理性主义。1685年,他的追随者威索瓦蒂(B. Wiszowaty)在阿姆斯特丹出版了一本书,论述索西尼主义的基本观点,认为在各教派之间的神学争论,从理性来审视,就看出都是各教派当权派的意识形态。

索西努本人只发展了这一教派的基本理论。基督是教育世人的一个典范,救赎是基督在人身上的道德影响。他强调亚当未曾犯罪堕落之前的原始自然状态(这样便勾销了原罪,人的罪是在他的历史中犯下的罪),宗教被解释为一种得救的方法(在意大利移民中间,这种观点很快与历史研究结合起来,成为一种独具特色的观点。库廖内、布鲁托和贝纳迪诺·博尼法奇欧[Bernardino Bonifacio]都曾论述过怎样研究历史;这些论述被许多属灵派人士引述过,甚至迟至哈纳克[Harnack]的时代,还用以论证官方教会的腐败)。索西努把理性看做一条道路、一种教义、一种通向上帝的方法,其影响一直继续到17、18世纪(请参考笛卡儿关于正确思维的方法、祈祷的方法、正确工作的方法等,那已是巴洛克和早期启蒙运动的时候)。在现代崇拜派里有一个左翼,索西尼派和他们正相契合。现代崇拜派有一个基本主张,就是信徒直接效法基督。索西尼派接过这个主张,把它解释为在世俗生活中运用理性遵行《旧约》中的摩西十诫和《新约》中的耶稣教导。

索西努本人的性格可以认为是很善与人同的,但在一件事上,他对自己的观点十分坚持,那就是主张和平。在他之前,帕拉赛尔苏、再洗礼派、伊拉斯谟都曾思索过这个问题。索西努则把这问题与官方教会对不从国教者进行镇压的一千

① 西埃纳(Siena),意大利中西部特斯坎尼省城市,自12世纪起建立独立城邦,14世纪初成立大学。

年历史联系起来看,这样做和他自己在1530到1580年的生活经历是相关的。神不愿有任何战争,耶稣的《登山宝训》①反对任何战争;不能用《旧约》取代《新约》的地位。索西努从根本上不信任任何世俗的权势。在他看来,一个真正的基督徒只有两条路可以选择:或是殉道,或是流亡。在这种激烈的思想下,他只能孤独地流亡,最后于1604年,在一个波兰的小村庄里孤独地死去。和他志同道合的比安德拉塔也于1588年在外西凡尼亚同样孤独地死去,另一位奥钦诺于1565年在奥斯特立茨(Austerlitz)附近的斯拉夫柯夫(Slavkov)死去。但索西努释放出一种潜伏在地下的力量,对此后几个世纪的西欧和东欧历史都起了不可抹杀的作用。

在东欧,比安德拉塔起了不容忽视的作用。他是一个医生、神学家,又是个民众鼓动家。[14]他所宣传的基督——这个纯粹的人——是贫苦受压迫大众的解放救主。这些贫苦被压迫的大众,多少世纪以来,一直被富人、掌权者利用上帝形象去奴役他们。在他与官方对立的思想里,他认为真正的救世主基督不是三位一体中的第二位,而是唯一上帝的独生子,又是一个普通人,他承担了一切被侮辱和被迫害的人们的苦难。至于教皇、富人、豪强们(后面还有无数经院学者、哲学家追随着)所信的基督则是给他们城市、庄园、什一税的救主,和穷人们的救主是全不相干的。比安德拉塔的宣传在有神秘主义传统的东欧激起了巨大的反应。从波兰直到黑海这一带本来是欧洲的边陲,现在被意大利属灵派人文主义者的思想搅动起来了(继此之后的第二次思想浪潮是18和19世纪初期由博姆和巴德尔[Baader]掀起的。到了第三次浪潮则是马克思和恩格斯引起的世界革命的巨大爆炸)。16世纪东欧的属灵主义还未曾充分发展。希腊人马克西莫斯的形象是一个悔罪圣徒而不是一个政治革新家。19世纪的俄罗斯作家、思想家如陀思妥耶夫斯基(Dostoievsky)的晦涩思想正是来自这个中间阶段。在马克西莫斯和列宁之间,东欧的属灵派不得不以文学家身份发挥作用,因为他与民众的接触只能通过地下的小圈子。这种情况与黑格尔时代的德国也有相似之处,黑格尔可以说是普鲁士的一个受挫的政客。

这番波涛也同样滚向西欧。在反宗教改革运动的压力下,波兰、摩拉维亚、外西凡尼亚的一位神论信徒流亡到荷兰、英国和北美。这派灵性运动在英国有一个得力的桥头堡,就是雅可布·阿孔修斯(Jacobus Acontius)。他是枢机主教的秘

① 见《新约·马太福音》第5—7章。

书，又是有社会地位的公证人，由于厌倦于特伦托宗教会议的战争加剧而转向宗教改革运动；起初住在苏黎世的斯特拉斯堡，后来到了英国。1560年，他成为伊丽莎白女皇的碉堡建筑工程师，几年以后又成为土壤改良专员，他的著述在英国、荷兰、瑞士、波兰广泛流传。由于他宣传自然神论，对基督教信经只接受其中一小部分，因此被英国的“欧洲新教难民协会”开除了会籍。阿孔修斯代表一种没有信条的实践基督教，主张宗教宽容（甚至对天主教徒），认为这是基督教的本性，并相信这种宗教宽容使它比其他各种互相排斥的教派优越。这种理论和实践，适应了苦于加尔文宗清教独裁统治的西欧广大社会阶层的要求；但意大利是例外，那是它无法进入的地区。

乔达诺·布鲁诺（Giordano Bruno）从内心倾向说与这些移民很接近。他原是拿坡里多米尼克修会的一名修士。正如康帕内拉在政治领域反映了罗马巴洛克时期的艺术与灵性，布鲁诺则是在他的诗意的一生中反映了罗马巴洛克时期的灵性。他把传统的宇宙观颠倒过来。丘庇特（Jupiter）不再是大神，而是有无限能力、创造了天地的人。他笔下的天才宛如《旧约·创世纪》中与天使角力的雅各布，读起来像是读米开朗琪罗生平的评注。布鲁诺是欧洲尤其是德国浪漫主义的祖父，这并非由于他推崇英雄式的狂热，以此作为知识的一种形式，而是由于他否定任何以理性概念构筑起来的思想体系。他对天文学和数学的概念与问题虽然仅仅一知半解，却敢于对宇宙作出终极的论断。布鲁诺“感觉自己得到了启示，因此行事为人都俨然像是一位先知”。[15]他嘲笑柏拉图装腔作势、说谎捏造，亚里士多德的“可笑”幻想，阿基米得的“愚蠢”，对各神学家、神职人员和数学家（包括哥白尼），他也毫不客气地加以讥讽。

这种对文化、理性、科学、信仰的浪漫主义的否定后来引起了足足一打轻佻的天才，从尼采起，到克拉格斯（Klages）和罗森堡（Rosenberg）（其作品有《20世纪的神话》）。就布鲁诺来说，这是由他在巴黎的学术辩论中败北而引起的。在伦敦和牛津，那些平凡、无聊的英国贵族和学者从这位擅长文字游戏的人的话语中，弄不清楚究竟他是在说什么，于是反应十分冷淡。布鲁诺从“僵硬”的英国所得到的只是孤独和愤恨，由此他决定以自己的意大利母语来写作。布鲁诺要“为母亲歌唱”，这包括了他的祖国，那块放荡原始的土地及上面的人民，直到在混沌转动中自然产生的宇宙。在他看来，自古以降的古典思想都是倚仗男性的理智战胜女性的物质世界，并且用塑造的理性语言战胜下层阶级（他们也被认为是女性气质

的)。柏拉图、亚里士多德、普洛蒂诺把物质如同妇女那样,予以征服了。[16]布鲁诺代表了一种社会底层的精神革命,[17]被看做母亲的物质开始压倒占统始地位的、男性的理智,并迫使理智为它服务。在这种较量的背后有一种想法,就是要回到最初,灵性与物质、男性和女性、上与下还未分离的状态。使布鲁诺名声扫地的是他企图过一种社会底层的、地下的生活,重新得到能燃起一切的生命之火。他用哲学思想解释所写的情诗,希望把神秘主义的灵性狂欢与性的狂欢,把属灵人的灵性与情欲掺合在一起。

1600年2月17日,布鲁诺在罗马被处火刑。这对科学的进展并无影响,因为他在科学上并无建树,甚至对欧洲的哲学思潮也没有影响。因为自12世纪起,和他的主张相近的种种思想,从三个文化圈笼罩下的世界到处涌现出来。但这一事件对欧洲思想界,特别对意大利思想界,终究是一个可怕的打击。布鲁诺曾周游欧洲,宣传他对宇宙和世界的见解,并甘愿为此在罗马被投入地牢,囚禁了七年。他的世界观和16世纪到20世纪大多数人的世界观一样,其中包含着不成熟的思想,深刻的不满和扭曲的心态都混杂在一起。布鲁诺认为,一个人应当和自己思想中的真理同生共死。1540到1600年加深了对哲学家们的镇压,也加深了被判火刑的诗人包括布鲁诺对纯洁的真理、神的能力的宗教追求。这种回到使徒时代去的要求,不能用直接的方式表达出来,便只有在美的领域中寻求表现。

在反宗教改革运动中,对纯洁的追求从宗教领域转移到艺术领域。就这层意义说,乔吉欧·瓦萨里(Giorgio Vasari)可以被认为是近代艺术史的父辈[18]。在他的名作《著名画家、雕刻家、建筑家传略》中,他把方济各会属灵派和新一代不从国教者的历史观应用于艺术史,在艺术评论领域里,属灵主义变成了纯洁主义(purism)和古典主义。[19]方济各会属灵派历来把历史分作三个时代,在瓦萨里的书中稍稍改头换面,成为艺术风格史的三个时期。最先是古代世界的纯洁伟大。自君士坦丁大帝之后,古代的风范(maniera antica)衰败,被悲惨的中世纪(infelice secolo)的黑暗所取代。它的粗野和笨拙把古典福音的纯洁性破坏无遗。从乔托(Giotto)和高举真正艺术之旗的其他个别艺术家起,对纯洁性的追求又再生了,由于对古典风范中的纯真自然和自由逐渐掌握,到教皇利欧十世时,臻于完美,由达·芬奇(Leonardo)、拉斐尔(Raphael)、米开朗琪罗这属地又属天的三位一体而达到黄金时代(这里暗含着对马丁·路德的反对)。

在艺术史上,瓦萨里的作用如同塞巴斯蒂安·弗兰克和哥特费尔德·阿诺德

(Gottfried Arnold)。由于担忧时代将再次堕人野蛮主义,他写作《著名画家、雕刻家、建筑家传略》,希望为未来世代的少数有心人留下一点指引。从乔托起,像是个奇迹,上帝又把艺术振兴起来,使美的信息重返生活之中。由于这些艺术的革新者是神所召唤的,瓦萨里高兴地指出其中一些修道僧画家如乔凡尼·达·费埃索(Giovanni da Fiesole)、唐·洛伦佐·德格里·安杰里(Don Lorenzo degli Angeli)和乔凡尼·阿诺罗·蒙托索里(Giovanni Agnolo Montorsoli)把忠于艺术和服事基督统一起来。另一方面,他也愤怒指出,有些艺术家沉沦到"罪的阴影"之下。在《传略》前言中,他看到许多艺术家正由于贫穷而促使他们努力追求最高的艺术成就。第三王国(terza maniera),近代时期始于达·芬奇,它的神圣标记是有规则的美(buona regola)、有秩序(miglior ordine)有分寸(retta misura)完美的素描(disegno perfetto)和表达对上帝的感谢(egrazia divina)。

所有这些观点都可以很容易地转译成加尔文派、笛卡儿派、詹森派所主张的秩序、规则、方法、恩惠和度量分寸。这种内在精神的一致,正好帮助我们理解在17到19世纪欧洲宗教界、思想界的理论威信。继达·芬奇之后,神又把各种自然的恩典赐给拉斐尔。瓦萨里把拉斐尔描绘成一个新的方济各,他的温柔的性格,充满仁爱,不仅使人们敬慕,连动物也愿与他亲近。任何人在他手下工作都引起盛羡,能做他的门徒更为有福,甚至将来在天上都会得到酬报。瓦萨里看拉斐尔,就像属灵派看方济各和奥列维一样,认为他使罗马得到了新生。在这个时间圆满成就的时候,神终于向人类施行怜悯,驱除黑暗,差遣一位属天的灵来到地上,引领纯艺术到达完美的顶峰,他就是米开朗琪罗。瓦萨里为艺术享受和艺术批评创造了一种宗教式的意识形态,其内容和老式的属灵主义十分相近。因此,艺术得以免遭谴责,在反宗教改革和加尔文宗统治之下,它还被容许来满足欧洲人心灵的需要。

1564年,米开朗琪罗和加尔文相继去世,也就是在这一年伽利略(Galileo)出生了。他的一生仿佛是有意识地把学者的质难和异端审判法官的愤怒都集中在自己身上,自己担当起来。如果他肯抛弃人民的语言,这一切本是可以避免的。人民大众不曾受过多少教育,天生来就和亚里士多德、托马斯的权威观念格格不入,他们的语言是异端的语言。但在普通人、手工劳动者们耳中,却显得那样亲切。谴责伽利略的人最愤怒的一点就是他竟然使用异端分子和"民众启蒙者"的语言,使古老的、贵族式的宇宙丧失了威严。代之而起的是大众中间的新观念,从

各种小的地方探索世界的现实，经过耐心试验得到证实的假设，推翻了古老的理性的狂妄。

新的自然科学是在民众的孕育下出生的。探索金属冶炼技术的大师范诺求·比林古求(Vannoccio Biringucio)所用的语言是铜匠、金匠、矿工的语言以及普通百姓那种幽默、质疑、冷静的语言。这些工匠历来被大学、神学家鄙视，甚至数学也受轻视。16世纪伟大数学家尼柯洛·塔他格利亚(Nicolo Tartaglia)是伯莱霞(Brescia，意大利北部伦巴底地区的中世纪城市)驿站马夫的儿子。1512年法国军队侵入伯莱霞城，在大教堂里肆虐，把幼小的尼柯洛打成终身残废。尼柯洛成年后，在维洛那城(Verona，意大利北部中世纪城市)靠向商人、兵器技师、工程技师讲授数学知识糊口。在贫苦下层社会里他从事各种卑微的工作，在他的著作《各种问题和发明》(*Quesiti et Inventioni Diverse*)中还保留了威尼霞(威尼斯城及其周围)地区手工作坊、商人库房里人们所用的语言。

伽利略为廓清考察自然的道路，不得不打破罗马巴洛克的桎梏。在他眼中，罗马已不再是宇宙天地的中心。先前人们认为教皇在罗马这座天城里规定太阳运行的轨道、升降的时刻。由此形成一种观念和权威，一切子民以及他们的代表人物都必须顺服与天上众星结为一体的教皇神圣律法。举例来说，重建罗马异端审判法庭的教皇保罗四世，每次召开枢机主教会议之前都要先和星相学家商量一番。[20]最重要的是一体遵从由柏拉图和亚里士多德传下来的属天的哲学。教廷的追随者在谴责伽利略时使用的论据是《旧约》中所说的，神的大祭司曾举手祈祷，让太阳停住，这使以色列人得以在战场上打败那些不信真神的人(见《旧约·约书亚记》第10章5—14节)。把旧约时代约书亚和摩西的权威重新举起，是为了重申由加洛林王朝时代起古代魔法还盛行时教廷所建立的世界秩序。直到1832年，伽利略已经去世二百年之后，教皇格列高利十六世的通谕还最后一次重申教廷维护的古老世界秩序。在这座古老的罗马大城里，祭司和君主是一切救赎的真正守护者。[21]除非出现一个巨人，否则休想摧毁这个涵盖天地的神圣体制，而罗马则是该体制的中心。

伽利略正是在这样的神圣体制培育下，在帕杜阿和威尼斯成长起来的。由于生活在手工劳动者、普通民众中间，使他感染到方济各会属灵派的虔诚情绪，以后他又回到开明的比萨城——那是伽利略的出生地——去学习医学和数学。伽利略的家庭背景是佛罗伦萨的一个古老家族，从14世纪起便是当地的望族，父亲文

森佐(Vincenzo)经营商业,还是一个著名的音乐学家。伽利略曾在天主教改革派修道僧所办的学院里受到人文主义的教育熏陶,这对他的性格形成有决定性的作用。伽利略后来曾对朋友说:如果让他自由选择的话,他愿做一个画家,他也像阿尔布雷希特·丢勒①。他曾经说:"我不知道美是什么,但我知道要从真、善和有用之中去寻找。"他还像达·芬奇一样对有关战争的技术感兴趣。在帕杜阿时,他从事过工具制作、翻砂铸造、车工、细木工人,讲授过碉堡建筑原理。当时欧洲宗教改革派的贵族子弟,有不少都是他的门生。他自己并不曾在大学里系统读过书,因此,思想上没有什么束缚。他毕生重视的是具体、确切,但求简单、自然。从1592年到1610年,伽利略在帕杜阿当教师,当时帕杜阿的思想氛围还是反对教会权势、反对托马斯主义的,讲解亚里士多德的著作时侧重其中科学的方面,而且早自14、15世纪便对物体运动的原理进行了研究。[22]

经院式的人文主义还谨守托勒密的天文学理论,认为只有静止不动的、圆平面的才是完美的;那种把地球设想为在旋转着的假说,虽在理论上有不少有利之处,却始终被认为是荒谬的。在帕杜阿,从14世纪起,经过十代人对自然的观察,终于为欧洲的科学观带来了根本的变化。[23]过去那种纯逻辑推理,从中引申出虚构的因果关系、等级关系的论证方法开始让位于观察试验的方法。伽利略在帕杜阿讲学后,又到威尼斯,1588年到佛罗伦萨,在佛罗伦萨学院作了两次演讲,论述但丁的炼狱是什么形状大小,在什么地方。但和他交往最多的还是那些手工劳动者、普通百姓,在那些人中间使他感到安全。他一直生活在焦虑之中,深怕被那古老的世界和陈旧的思想吞噬了。在他内心,他长期与亚里士多德以及柏拉图在斗争。他著名的《对话录》以及有关信件,并不是虚构的谈话,而是忠实反映了他在内心与自己的长期对话。很自然地,他要跑到那些凭常识、经验,甚至出于命运和幽默感,能够支持他的见解的民众中去。他和一位淳朴的威尼斯妇女玛丽娜·甘芭(Marina Gamba)生了四个孩子,其中之一是苏沃·玛丽亚·西莱斯特(Suor Maria Celeste)。她成为修女,但对伽利略来说,仍然是女儿,而且还是学生、朋友和顾问。当伽利略被囚入狱时,苏沃写给父亲的信流露出对父亲的爱和尊敬。她知道父亲不仅是一个可敬的人,而且以自己的头脑深入到诸天之中,由此引起的对立,并不仅仅是父亲与教会之间的对立,而是与腐败、虚浮、渴求权势的罗马巴

① 阿尔布雷希特·丢勒(Albrecht Dürer, 1471—1528),德国画家,曾漫游意大利,回国后推动文艺复兴运动,除铜版画、木刻画、水彩画驰名外,还就各种问题发表论述。

洛克世界的对立;这个旧世界已经支撑不住却还企图保持它的权威。

伽利略从民众中间的诗人、帕杜阿的幽默作家卢桑泰(Ruzzante)、佛罗伦萨的讽刺作家弗朗切斯柯·伯尔尼(Francesco Berni)和阿里奥斯托①的史诗中,得到对他的新思想的支持,但是对塔索②在其作品《得救的耶路撒冷》中表现的巴洛克式乌托邦却感到憎恶。中世纪的人文主义者和神学家们把诗歌和真理看作神圣的一体,伽利略却把诗歌和真理明确地分开。自古以来,诗歌被看成和神学、哲学、科学一样,是宇宙自我表现的一种伟大形式,自哲罗姆和希腊教父起,一千年来的人文主义著述都援引古代诗人、哲学家和基督教神学家来论证宇宙的逻辑等级结构。

伽利略宣告了一切人文主义的破产,它的神学、哲学和诗歌都不再能宣称自己代表一种正确的世界观。伽利略通过自己的观测证明:对世界的古老的解释是出于肤浅的观测、欺骗性的比拟、感官的幻觉和综合时的误导。旧的世界观是靠一种外在的逻辑形式主义维系的,它的肤浅、武断性质表明人的头脑多么容易受感官印象、习惯、情绪和权势利益所左右。[24]伽利略渴望从"诗歌和真理"的混合体中把自己解放出来。这便是新的自然科学,也依旧渗透着法术和浮夸的概念。和伽利略同时代的开普勒③便仍然生活在这种法术——人文主义宇宙观之中,[25]举例来说:伽利略避免涉及物体引力观念或称它吸引力,是为了避免旧的法术观念(causae occultae)的纠缠。[26]他生怕被卷进法术的玄想中去;他所寻求的是从自然中找到解释。因此,他觉得吉尔伯特④的磁理论很有说服力。吉尔伯特从自然本身寻求对自然现象的解释,正击中巴洛克时期自然哲学的要害,因为当时的自然哲学把物体之间的关系解释为一种共鸣(sympathy)的关系。与此同时,他又攻击用拟人的方法来解释自然现象。对伽利略来说,潮汐所受到的引力作用并不是思辨、想象和自然科学的混合物——开普勒的许多观念还未脱出这个窠臼——而是从现实中发现了一种新的秩序,由此引起的思考。

1609年,伽利略将荷兰人的仪器加以改进,制造出他的望远镜,从望远镜中发

① 阿里奥斯托(Ariosto, 1474—1533),意大利诗人。

② 塔索(Tasso, 1544—1595),意大利史诗作家。于1581年作 *Jerusalem Delivered*,歌颂第一次十字军战争。

③ 开普勒(Kepler, 1571—1630),德国天文学家、数学家,曾与另一名天文学家共同发现星体运动三定律,为近代星体天文学奠定基础,使牛顿得以进一步发现物体引力定律。

④ 吉尔伯特(Gilbert, 1544—1603),英国物理学家,发现磁吸力。

现了水星。即便巴洛克式的人文主义学者和神学家们都拒绝从他的望远镜中去观测,证实木星的存在,那又有什么关系呢?! 1614 年降临节[①],多米尼克会修道僧托玛索·卡奇尼(Tommaso Caccini)在罗马讲道攻击伽利略,他宣称数学是恶鬼的手法,是一切异端的发源地,因此应当把数学家从所有的国家里统统赶出去。1615 年,伽利略的名字首次被提上了异端审判法庭。1616 年,哥白尼的著作被列为禁书。伽利略对此十分愤慨,在给庇埃若·狄尼(Piero Dini)的信中写道:"哥白尼七十年来从未受过骚扰,现在突然之间成了异端分子。"罗马教廷对伽利略的战争是为挽救作为法律制订者和宇宙代表的罗马,伽利略为哥白尼的正统公教信仰作辩护,结果毫无用处。他动人地祈求教会的领导和教师,不要误会他企图否定神学高于一切的地位。他援引圣徒奥古斯丁怎样斥责"那些人堵塞考察自然世界万物的道路,仿佛一切都已经发现,一切知识都已确凿无疑"。伽利略深信《圣经》不会错,而是那些注释《圣经》的人咬文嚼字,造成的错误;于是把神也拟人化,神有手有脚,还有眼睛,会发怒、会后悔、会恨、会忘、会有不知道的事。伽利略争辩说,对《圣经》要理解它的精义。《圣经》和自然都出自神的话,源自创世;《圣经》是圣灵所默示的,自然则是神的旨意的执行者。在历史过程中,为适应野蛮无知的民众的理解力,《圣经》不得不采取某种表达方式。

1632 年,伽利略出版了他的《至大体系对话录》(*Dialogo di Massimi Sistemi*),其中通过他的两个学生和朋友萨格雷多(Sagredo)和萨维阿蒂(Salviati)的话,伽利略维护了自 1616 年已遭禁止的哥白尼世界观。在书中,萨格雷多是从威尼斯那个"奇妙的城市"来的一位贵族,萨维阿蒂则来自佛罗伦萨。他们两人与一个信奉亚里士多德主义,坚持托勒密天文学观点的傻瓜辛普列契欧[②]辩论。教皇乌尔班八世(Urban VIII)认定傻瓜辛普列契欧所影射的就是他。辩论的焦点问题是:太阳或地球,究竟哪个是宇宙的中心?而伽利略提出的真正问题是:巴洛克模式的罗马能不能自命为太阳之城?罗马要不要服从宇宙的自然律?神创造世界的工作是否限定只能由祭司—君主掌管?人能不能运用数学的确切性来计算宇宙的行为(异端审判法庭认为最足以证明《对话录》犯下罪行的是其中竟然宣称:在某些事上,人的科学知识就如同神的知识一样)?

《对话录》中几个主角当然都同意宇宙是神所创造的,是神的最尊贵的杰作。在

① Advent,基督教圣诞节前四周期间的节期。

② Simplicio,词义为头脑简单。

确立这个前提后,萨维阿蒂宣布:我们(哥白尼派)所要做的是使地球更加高贵,可以与天上的星体并列。而辛普列契欧则坚持说:太阳和月亮之所以被创造出来,是为了让它们为大地服务。辛普列契欧所说的"大地"(terra)总是指"市区"(Urb),也就是罗马。他还认为太阳与月亮在宇宙中的尊贵、权威地位就由于它们不动、不变,是完美宁静的存在。萨格雷多则回答说:"听到您说,天体之所以尊贵就在于它们不变,而且不能变;至于在变化运动的就只能是不完美的,这一点实在不敢领教……在我看来,大地之尊贵可羡就在于其中无穷的变化。大地如果不能变、不能动、不能被破坏,即使它是最美的水晶石,最宏伟的建筑物,也将变得没有价值。那些盼望事物不变也永不朽坏的人,他们这样想只因为他们留恋现世,他们害怕死亡。"[27]

萨格雷多在这里一语道破,自古以来异教徒最害怕死亡,而巴洛克时代罗马教会所做的一切,其真正的动机也就是害怕自己死亡。萨格雷多又进一步指出,有些人以为他们所不理解的事,在宇宙中就不能存在,这完全是狂妄自大!辛普列契欧再狡辩也无用。萨维阿蒂和萨格雷多这一对朋友其实是把自然、宇宙和神从亚里士多德演绎逻辑的掌心里解放出来。他们向读者展示了大地作为一个天体的观念,并且联系麦哲伦环绕地球航行的事例。然后他们把在波斯、美洲、莫斯科、西班牙所见到太阳的位置拿来比较。他们所用来类比的,不是援引古人的诗句,而是商品的运输、复杂的海外贸易结构。在结束辩论时,他们还热情称赞望远镜的发明是神所悦纳的,因此才能制作成功,并使人能看到凭肉眼看不到的远距离。当辛普列契欧被这番话弄得惊惶万状,便反问道:"如果抛弃了亚里士多德,还有谁在哲学方面引导我们呢?"萨维阿蒂回答说:"只有瞎子走路才要别人引领。世界已经可以计算、可以认知,成为有用的了。人就像走在开阔的田野里,没有什么景色还被遮蔽而看不到(在此,我们会联想到,但丁所见的世界是像丛林一般的罪恶世界)。人在征服控制世界时,靠的是自己的力量,不再需要别人的搭救,或像救赎那样的安排。"

伽利略原来希望《对话录》能邀得教皇乌尔班八世的欢心,因为这位教皇做学生时对科学技术颇感兴趣,甚至可能于1586到1588年间在比萨城听过伽利略关于数学的演讲。但教皇对伽利略《对话录》的不满反应竟如此强烈,这不是仅仅针对伽利略个人的愠怒,而是由于巴洛克运动在罗马的失败而引起的。在三十年战争①

① 指1618—1648年间,德国天主教与新教诸侯间的一系列政治、宗教战争。

中，乌尔班认为自己是世界的统治者，一切事件的发展都掌握在他手心里，没有料到失败得那样悲惨。[28]他和皇帝、西班牙和威尼斯城邦都经常龃龉。法国由于国务大臣、枢机主教李歇留在外交上的谨慎，也不愿支持教皇。教皇与瑞典秘密结盟，在瑞典国王逝世后又被泄露出来。总之，在反宗教改革运动最重要的时刻，罗马教会的威信权势却跌到了最低点。对外政治的失败正需要一个教会内部的胜利来挽回颓势。于是教皇决心按欧洲古代领主惩治叛逆的仆人那样来惩治伽利略。乌尔班八世亲自宣布：伽利略所讲的科学极其荒唐(una fantasia particulare)，一个凡人竟胆敢在神的全能智慧掌管的领域里说三道四；神的全能智慧都已包括在《圣经》之中，并且体现在大城罗马之中了。从罗杰·培根起的一切自然科学都同样“极其荒唐”。教皇的确抓到了这些属灵派、炼金学家、星相学家、泛智学者的要害，就是离经叛道，但他完全忽略了当时社会上自由探讨已经蔚然成风。甚至直到今天，世俗世界和教会的统治者之中，大部分人依然没有看到这一点。在他们眼里，知识只有一种，就是为权势等级集团服务的经院式知识。伽利略打破了这个观念，他尊崇科学，认为这是对神的最高顺服，是对神在自然中启示的最深刻默想。“所有的智慧都出自一源，那就是神。”为了打破经院哲学的僵化权威，伽利略重新提出“有学问的无知”这个观念。就他来说，也正如对库萨的尼古拉以及弗兰克说一样，强调神的全智和人的无知是为了借此否定经院哲学和经院式知识分子那种狂妄的自以为是。近代自然界的探索者所追求的是完整的真理。他知道探索自然就是探索神的国度，这是永无穷尽的，但他仍然愿意把毕生用于探求自然之中的真理，实验则是这种探求的途径。伽利略为表明人类已有的知识都只不过是暂时的，而探索的使命却是无限的，援引了盖利乌①的铭言：真理是时间的儿女(Veritas temporis filia)。

伽利略被投入狱，很可能遭受了酷刑，关于这一点，记录里没有说清楚。1633年6月22日，他被判决。七位枢机主教庄重宣判：伽利略传播异端，称太阳为宇宙中心，地球能动，而且每天在运动。异端审判法庭法官和神学家已经证明：这种看法是违反《圣经》的异端等。伽利略被迫在一个不寻常的仪式中悔罪说：“我，伽利略……现年七十岁，亲身被带来受审，现跪在各位最尊贵的枢机主教、全体基督教共和国反对邪恶异端的法官面前……”在这些以罗马为宇宙中心、救恩中心的守

① 盖利乌(Gellius，约130—约180)，拉丁作家，所编书中保存了不少古希腊、罗马作家已佚失作品中的片断。

护者面前，伽利略奉《福音书》的圣名起誓，忏悔收回“以太阳为世界中心，地球不是世界中心，而且在移动”的谬误见解。这样就科学见解悔罪，就如同一个人信了异教神祇而悔罪一样，是一种宗教政治仪式。在8到13世纪时，斯拉夫各族君主皈依基督教时，要在帝国主教面前庄严宣誓，在宗教信仰上和政治上顺服基督的统治。伽利略还被迫宣布：“我以真诚的心灵和信仰，公开放弃，并且诅咒、痛恨上述各种谬误……”这样发誓与异端思想一刀两断之后，还要谴责未来可能信奉这种异端的人……伽利略的一切著作，各种版本统统予以取缔。对伽利略的审讯判罪被罗马教廷看成像是对土耳其人作战取得了胜利那样，通过教皇使节、各种文告，向所有天主教国家、所有天主教大学、修道院和私人学者郑重宣布，宣布时教堂还要鸣钟。它不仅是宣布一个消息，也是一种警告。继此之后，在天主教的学术界、思想界，所造成的是一片死寂。在全欧洲，伽利略的朋友和学生们都知道伽利略被迫作了伪证(perjury)。[29]现代的人们在极权国家里已经惯于被导演悔罪，对此已习以为常，但在伽利略的时代，这件事使人们惊呆了，因为它是历史上第一次。它引起的第一个反应是笛卡儿慌忙把所著包含哥白尼思想的《世界论稿》(*Traité du monde*)销毁。从此以后，本来在天主教世界中见长的学术研究，便转移到新教国家中去了。

伽利略被判罪以后，意大利的自然科学家大都移到国外去，留下来的只能钻进一些细小的专题研究或从事精神游戏。迫于宗教政治局势，自然科学家对一切有关哲学或宗教的题目都不再关心。他们不再把科学研究及其对人们的思想影响联系起来考虑，这种科学与社会的脱节，对国家的精神发展造成灾难性的后果。物质世界与精神世界怎样结合，不再受到关注。物质世界成为专家们的事情，而精神世界则成为宗教政治统治集团的专擅范围了。甚至诗人们如麦塔斯他西奥①、高尔多尼②、阿尔费耶瑞③，还有如著名的文艺评论家朱塞佩·巴勒蒂(Giuseppe Baretti)和意大利公社的法学理论创新者白卡利阿(Beccaria)，都离开了意大利。

意大利科学在历史中有它的特殊地位。它成为抵制政治和宗教权势的有力

① 麦塔斯他西奥(Metastasio, 1698—1782)，意大利诗人及歌词作者。

② 高尔多尼(Goldoni, 1707—1793)，意大利剧作家，开创意大利现实喜剧，有约二百五十部剧作，其中《一仆二主》经久不衰。

③ 阿尔费耶瑞(Alfieri, 1749—1803)，意大利诗人，并以古典悲剧、讽刺小品驰名于当时。



思想武器，正如11世纪的格列高利派、13世纪到14世纪期间的弗拉蒂切利和属灵派一样。这个传统在16世纪又通过麦基维利、古契阿迪尼①和伽利略的朋友、猛烈抨击特伦托宗教会议的卡庇(Carpi)而重新兴起(卡庇在1611年被暗杀)。1723年，姜农(P. Giannone)发表《拿坡里王国民俗史》这部勇敢的著作，成为维护真理、反抗权势的最后一次努力。为他的鲁莽的勇敢，他被革出教会，关进地牢，并随后流亡，在失望中去世。"在意大利，思想家和探索者所遭受的恐怖待遇，这部历史还没人写过。"[30]卡庇曾就意大利知识界的处境写道："在意大利不乏真诚、博学、坚持真理、为宣扬真理献身的人，但他们既不能写作，又不能出版。""每个人都被迫戴上一个面具，因为在意大利，若不戴面具便不能生存。"[31]

G. B. 维柯②在这个时期的发展中占有特殊的地位。他曾被文艺复兴时期的新柏拉图主义所激动，布鲁诺和康帕内拉也影响了他；最后，还有弗拉蒂切利关于第三王国的思想这个拿坡里式思想堡垒(自1300年来，经受住了各式各样的攻击)，把他武装起来。维柯激烈反对考察自然，反对笛卡儿的思想(指笛卡儿反对经院哲学的理性主义思想体系，通过直觉和逻辑推论肯定自我存在)。他不接受托马斯主义和亚里士多德主义，却代之以自己的、三位一体的形而上学。神是无限的，人的能力、认识、意志力都有限制的。维柯可能是泛约阿金思想到德国唯心主义之间最重要的中介，至于思想的传播则是通过他的历史神学。维柯的精神是一股秘密的火焰。他的激情在当时那阴暗的、受限制的环境中更加炽热发光。就某些方面说，他走在时代的前面，但他的思想却牢牢植根于西班牙—意大利宫廷式巴洛克人文主义和属灵主义之中。康帕内拉的总体国家观含有人类的秩序和实现秩序的决心，维柯则把这种思想搬入历史中去。在他看来，历史是神意的展现，神意是地上列国的首要原则。神意就是永恒的历史，其中包含了列国的历史、文化、宗教、诗歌、法律形式和思想人格的精神。每一种文化都必须经过三个发展阶段："诸神"阶段、"英雄"阶段和"凡人"阶段。他虽接受柏拉图式和属灵派的历史衰退观念，却把它限制在每一个历史阶段之中来理解。这是因为他期待着列国和文化的再生。

---

① 古契阿迪尼(Guicciardini, 1483—1540)，意大利历史学家、政治家，曾任佛罗伦萨驻西班牙大使、教皇国总督，所著《意大利史》被认为有关意大利15世纪末、16世纪上半叶历史的巨作。

② 维柯(Grambattista Vico, 1668—1744)，意大利哲学家、历史学家，首先运用神话、传说、语言、诗歌作为历史资料，论述各时代社会兴衰，所著《新科学》具有广泛影响。

只有重新抓住中世纪的全部创造力才能进行这种革新。在意大利文艺复兴运动之后的思想中,这是第一次把中世纪看做有其积极的意义,是一个英雄和蛮族的时代。维柯的历史思想标志着浪漫主义的诞生。这是对启蒙运动、自然科学、实验观察和无神论的反动。在维柯看来,历史的内涵已经给人启示,塑造历史的人无非是把神意体现出来。当时任威尼斯一座修道院院长的安东尼奥・孔蒂(Antonio Conti)立刻从维柯的思想中看出它的重要意义。1728 年 1 月 3 日,孔蒂写信给维柯,[32]其中说,《原理》(*Principi*)再版时应当增添一篇序论,开宗明义地点明,按照永恒历史的已知规律,已经有可能预见将来的历史事件。维柯要想知道世界的全部历史,然后他可据以教育青年和地上列国,塑造他们的未来。

维柯所讲的神—灵创造历史,正适应了德国和法国新诺斯替派(neo-gnostics)和观念论者的需要。把圣灵从三位一体之中解放出来之后,现在又把这自由浮游的圣灵固定下来了。过去,圣灵从三位一体中解放出来,逃到人心和人的气质中去,那是不稳定、难捉摸的,现在可以把它放在一个客观的框架之中。圣灵还不曾进入历史之中,而是在历史之上指引着。以意大利的历来看法,灵是通过西班牙帝国和罗马教廷的世界秩序而运行的。维柯在这一点上的主要思想是什么,不得而知。因此,他的影响只限于法学改革家的小圈子里,其中包括日诺维斯(Genovese)、费兰吉埃(Filangieri)、马利奥・帕伽诺(Mario Pagano)等人。维柯的历史理论,就其最深层的意义来说,是在文化、诗歌、艺术上反对教权主义、伸张信徒自由权利的神学。它所讲的是神意在地上运行的历史。这种思想在拿坡里的经院里只能赢得少数支持者。拿坡里学派中的最后一位大师宾尼迪托・克罗齐(Benedetto Croce)就理所当然地把维柯和德国观念论结合在一起。

逃避现实的道路并不仅限于遁入历史之中,音乐从来是逃避现实的另一个方法。在中世纪早期,日耳曼歌手和教堂合唱团曾经风靡意大利;甚至迟到 1500 年,日耳曼、佛莱芒、法国等外国音乐家还统治着意大利乐坛。反宗教改革运动却改变了音乐在意大利民众生活中的作用——这成为意大利精神得以自由表达的唯一仅存的领域了。帕莱斯特里纳①使特伦托宗教会议平添了光彩;1562 年,教皇的太监圣咏团组织起来,这是教皇设立异端审判法庭二十年之后,它一直继续到 19 世纪末,即罗马公教中世纪时期的结束。[33]自 16 世纪起,意大利音乐成为一种

① 帕莱斯特里纳(Palestrina,约 1525—1594),意大利作曲家,以复调圣咏合唱作品著名。

病态的催眠的艺术，它给人一种神秘狂喜的幻觉。在音乐给人的感觉之中，人的灵魂、心灵和头脑都宁静下来了。音乐把一切都艺术化了，使人超越信仰和知识、社会责任和自由，在其中，连逃避现实主义也溶化了。威尼斯、罗马和拿坡里的歌剧院成为文化活动的中心。歌剧以其如在梦中的感情和歌星的魅力，结合在一起，成为一种迷人的化学，使歌剧发展为一个庞大的行业，成为现代电影业的先驱。而现代电影则是当今封闭社会里，人民大众的鸦片。

17世纪中叶的意大利是古典主义者、学究、尚武英俊的修道院长、冒险家、歌手、乞丐、恋人的稀奇古怪的混合物。到处是警探，偏执顽固和轻薄无聊古怪地结合在一起。在政治和宗教的恐怖统治下，在西班牙、意大利、法国这个地区里，性放纵和淫荡成为这段历史的合乎逻辑的后果。这种情况又自然地导致詹森主义者追求纯洁，要求把神与世界、精神与物质分开，并赢得一批追随者。在意大利，詹森主义是一种不寻常的、多层次的现象。[34]它曾一度把自12世纪到17世纪宗教迫害下残存在宗教上、政治上的反对派几乎都团结在一起。[35]意大利詹森主义的中心就在罗马。正是在罗马教廷里的一些枢机主教庇护了西欧各地的詹森主义者，包括法国的帕斯卡尔，他们支持詹森主义所主张的纯净教会，反对耶稣会的政治方向。他们本人虽不是詹森主义者，却结合成一个开明的团体，愿意接受新思想、新事物，力求运用詹森主义思想调和信仰与理性的矛盾。

把皇家港①彻底摧毁，对魁奈尔(Quesnel)施加迫害和在乌特勒希特②谴责詹森主义教会，引起巨大的震动。在法国、意大利，天主教的学者、神甫和自然科学探索者们组成一个广泛的国际组织，其中包括了巴黎附近圣茂尔(St. Maur)、本尼狄克修道院的历史学家奥拉托里修会的修士③、多米尼克修会修士及帕杜阿、比萨的教授们。[36]罗马考西尼宫(Palazzo Corsini)成为詹森主义者和开明知识分子的中心。在开明的教皇本笃十四世④保护下，形成一个抵抗暴力镇压的小组织，逐渐

---

① Port Royal，其修道院为法国詹森主义中心，反对耶稣会，1643至1653年间被教会谴责。到了1712年，路易十四镇压詹森主义者，把皇家港修道院夷为平地。此后詹森主义流派仍继续活动，直到法国大革命时期为止。

② Utrecht，荷兰中部中世纪城市。1713年，西欧各国在此签订条约，结束西班牙王位继承战争，新教势力得到承认。

③Oratorians，1564年在罗马成立的修会，其成员为教区神甫，不要求集中居住，入会不必发誓愿，主要活动为宣讲教理和《圣经》，引人悔罪。

④ 本笃十四世(Benedict XIV，1740—1758年任教皇)，以学者著称。

发展到意大利全国各地。反对耶稣会、反对托马斯主义的天主教开明分子、奥古斯丁的追随者和属灵派知识分子，到处组织成小团体。在意大利南部，拿坡里又一次成为反耶稣会的中心。詹森主义者作为天主教的改革派，发展成为意大利启蒙运动的先锋，并往往和启蒙运动者结成联盟，对抗政治绝对主义，审判异端、经院主义哲学和对人的良心加以审讯的制度(casuistry)。他们主张对教会和国家进行改革，对神职人员和人民大众推广教育。他们的信念是应把基督教福音传播到人民大众中间，为此应把《新约》译成通俗语言。本笃十四世对此已经通谕批准，而耶稣会士却继续反对。耶稣会开始成立时是天主教内主张个人自由权利的先锋，现在却成了它的敌人，这真是历史的嘲弄。它由于充当了反宗教改革运动和君王绝对主义的工具，以致断送了自己。18世纪后期，它像用坏了的工具一样，被主人抛弃了。[①]

詹森主义者一心寻求意大利开明君主的庇护。在皮德蒙(Piedmont，意大利西北部)，萨伏埃(Savoy，在皮德蒙西端)的查尔斯、伊曼纽三世和维克多·阿马德乌斯三世都加以拒绝，于是他们又投向特斯坎尼(意大利中部)的大公爵，因为大公爵曾为伽利略申辩过。1787年4月至5月间，在佛罗伦萨和匹斯陶阿(Pistoia，与佛罗伦萨同在特斯坎尼境内)召开的著名宗教会议是詹森主义者要求改革罗马公教会的一次盛大集会，受到了哈布斯堡大公爵利奥波(Leopold)的保护。这次宗教会议很像法国大革命时的国民议会，改革派的尖锐语言十分鲜明。德·凡契(De Vecchi)宣告：奥古斯丁根本不需要托马斯那套臃肿多余的注释，奥古斯丁自己的思想本来就已纯净无误地施教后代了。他这种奥古斯丁主义直接针对教皇格列高利七世[②]，反对教廷统治世界的理论，认为正是这种理论把罗马教皇变成了暴君。在辩论中把意大利的精神世界、宗教生活的悲惨状态暴露无遗，坦率得令人震惊。但是由于哈布斯堡王朝[③]的皇帝约瑟夫二世突然逝世，利奥波大公爵要回去继位。他刚离去，正值法国大革命爆发，改革派便被认为是革命党，对詹森主义者的搜捕迫害立即开始。这次特斯坎尼宗教会议的结果是宗教上、政治上和改革思想上的重大挫折。1797年，教皇庇护六世发布通谕，谴责匹斯陶阿宗教会议和

---

① 指18世纪欧洲各国相继驱逐耶稣会士，1773年教皇克雷芒十四世取缔耶稣会。

② 教皇格列高利七世主张教权至上。

③ Hapsburg，自1438年至1806年统治神圣罗马帝国，领土包括奥地利、匈牙利、波希米亚、勃艮第、荷兰、北部意大利、拿坡里、萨丁尼亚。

意大利詹森主义。

于是意大利知识分子又一次被驱入地下。直到19世纪，意大利知识界还带有詹森主义、加尔文主义的精神印记。“青年欧洲”的诗人马志尼①提出的口号：“为了上帝和人民”，正是意大利属灵主义的继承。马志尼后来被迫流亡，他所代表的意大利本色思想也被剪除，于是又引进了德国理想主义来替代。而纯粹意大利式的反应则当推曼佐尼②的浪漫主义诗歌，它在许多方面都可以看做是与官方思想对抗的一种神学。这种新诗歌抛弃了旧世界那种矫揉做作的修辞，它严肃地探索存在的本质、人的命运和什么是神圣。贾科摩·利奥帕迪③的无神论标志着人民大众的反抗精神，然而其中的宗教虔诚精神却胜过许多所谓宗教作家的作品。曼佐尼从詹森主义者继承了一种传道的激烈思想以及尊重个人的良知。他和无神论者利奥帕迪的共同之点在于，都认为意大利的社会政治革新首先要有人们道德良心上的新觉醒。[37]

法国大革命最终胜利使巴洛克思想主宰下的教廷世界恐惧地意识到，各种异端都从灰烬中重新兴起了。从中世纪早期以来，凡异端分子所持的属灵和宗教教义，现在都以一种激烈的世俗政治形式再生。19世纪罗马的正统神学家清楚看到一千年来异端思想的传承关系，但他们所能做的也只是再一次否定异端思想。他们不得不退却到反动中去。教皇格列高利十六世在他的《神奇誓约》(*Mirari vos*)通谕中再次号召罗马教会与天主教君王继承加洛林王朝的精神，共同消灭一切异端。[38]罗马成为君士坦丁、查理曼大帝和反宗教改革运动的最后堡垒，四面被敌人包围了。《神奇誓约》之值得我们重视，因为它从正统的角度反映出异端思想的内在延续性。它在开头提到1831年罗马的一次起义受到镇压，“对那些叛逆分子，我们长期采取容忍宽大的方针，但他们的气焰不仅没有消减，反倒更趋嚣张”；对这种顽梗不化分子，我们只好“举起铁杖，严加惩罚”(用查理曼大帝和教皇的铁杖管教神国的叛逆分子)。“错谬无耻的神学和不受约束的自由，现正庆祝造反的胜利。”“日益逼近我们的是公共秩序的松弛、权威思想的崩溃和一切合法权力被推翻。这股邪恶的洪水都是由于一些秘密组织的阴谋活动，在那里就像在阴间里一

① 马志尼(Mazzini, 1805—1872)，意大利爱国者、革命者，1831年创立“青年意大利”党，谋求意大利统一、独立，成为共和国；其秘密组织武装起义，遭到多次失败。

② 曼佐尼(Manzoni, 1785—1873)，意大利诗人、小说家。

③ 贾科摩·利奥帕迪(Giacomo Leopardi, 1798—1837)，意大利抒情诗人。

样，一切亵渎圣灵的异端和有毒的教派都汇聚到一起去了。”

教皇告诫主教们采取步骤反对一切“革新”。“你们要认真考虑：正如神圣教皇阿格索(Agatho)所说，在一切都已正确决定、正确建立的教会中，不能增添、削减或修改任何一点。现在提出的革新，不论内容是什么都将影响全教会。格列高利十六世的确看到‘圣座’是堡垒的围墙……牢固的避难所、平安的港口和有无数珍宝的宝库。”“因此，谈论教会必须革新才能生存发展，仿佛教会现在面临没落的危险，不仅毫无意义，而且是大逆不道。”救恩的天城有一个危险的敌人就是“那种愚蠢、谬误甚至疯狂的主张，要求实现一切人的良心自由。这种像瘟疫一样传染的谬误主张得以广泛传播，危害教会和社会，就因为不恰当地夸大了思想言论自由”。“经验已经表明，自古以来众所周知，繁荣富强的政府竟致可悲地瓦解，就是由于对思想言论自由和革新要求不加约束，还有对书籍的出版发行不进行管理。不少人抱着罪恶的动机，要求这些自由，对他们无论怎样口诛笔伐，也不为过。”教皇援引前代圣徒、教皇利欧十世怎样焚书，特伦托宗教会议怎样重颁禁书目录的做法，然后说：“若不把邪恶的毒素烧为灰烬，就无法杜绝这些毒素。”

基督徒君王必须保卫建立在柏拉图、亚里士多德和罗马宗教基础之上的大城。因此，一切基督的信徒的天职就是顺服君主，忠诚事奉。格列高利十六世还援引古代基督徒兵士忠诚效劳于异教徒皇帝的事迹说：“这些高贵的榜样都是由于基督教信仰的指示。他们就是对现在那些信口开河、要求个人无限自由、反对当局的权力，以自由为名，驱使大众充当奴隶的人的有力谴责。那些瓦尔登派、威克利夫的追随者和其他的‘巴力之子’[①]都是人类中的败类，因此圣座理所当然要惩罚他们，把他们革除出教会。要知道，这些罪恶分子一心想像路德那样，以不受约束为得意，为此不惜使用任何罪恶的手段。”

教皇告诫主教们：“在委托给你们的地区里，要把每一枝毒根都拔掉，每一个捣乱的萌芽都消灭掉，以求得灵性美德的丰收。”“还有君主们，朕在基督里的亲爱儿子们，要为教会和国家的共同福祉，积极运用他们统治的权力。要牢记，凡为教会的救恩所做的任何事情，也就是为了自己的权威与和平。”君主们是神所树立的“民众之父，又是民众的保护者……”，有义务维护教会不受任何侵扰。

在欧洲思想史上，皮德蒙(Piedmontese)的军队征服了教皇国，标志着天主教

① 巴力指假神，源自《旧约圣经》。

开始从古代和中世纪罗马中心的宇宙观里解放出来。[39]罗马重新有了一个世俗统治者。个人的领域又复活了；基督教也有了独立的个性，超脱了对罗马大城必须在政治上顺服的传统。对19世纪末叶和20世纪的意大利来说，这意味着一百年来互相攻击、互相抵消，都耗得精疲力竭的不顺从国教的思想运动和正统的思想运动之间第一次有了积极意义的思想交流。“新开明主义”、“改革的天主教”、政治人文主义、深沉的人道主义以至近代意大利诗歌，各自继承了古老的传统又在1870年以后并肩发展。教皇庇护十世（1903—1914年任教皇）成长于瓦尔登派社会环境之中，他的关于领圣体问题的通谕和前任教皇利欧十三世（1878至1903年任教皇）欢迎20世纪带来进步与自由，在精神上是一脉相承的。于是，堂·路易吉·斯多佐（Don Luigi Sturzo）、帕庇尼（Papini）的基督教民主运动兴起了。政治上持异端主义思想的安东尼奥·格兰西（Antonio Gramsci，意大利共产党创始人），开明分子如克罗齐，被迫走上不从国教者道路的天主教学者如布沃奈尤蒂（Buonaiuti）都同样关注伦理问题，这便是这种有意义的思想交流的结果。

第十六章　从加尔文到笛卡儿和帕斯卡尔
(1490—1661/1662)

加尔文主义者是“近代世界的先驱”。他们在16世纪推动了西欧宗教改革的发展，在17世纪里推动了西欧国际政治的发展，在18世纪又推动了西欧科学的发展。16世纪之后，欧洲无论在劳动精神，在雄心壮志、殖民开拓、战争与经济的结合，自然科学的进展，都与加尔文主义者的活动分不开。通过上述过程，欧洲第一次真正成为西方。从中世纪起，罗马教皇们的事业、格列高利时代的改革以至经院哲学的发展，都经由加尔文主义者而完成。在他们的时期之后，亦即从19世纪起，欧洲的精神历史是力图克服加尔文主义者所确立的各种基本态度。[1]与东方的思想文化交流曾一度萎缩，在这时期又成为欧洲思想历史的重要组成部分。但在高层文化与社会底层大众的个人人格之间恢复对话也同样重要。加尔文派把社会分成对立的两个阵营，而各国和各教派之间要有思想交流，就必须克服这种对立。在日内瓦原先那座大教堂里，过去放置圣台和主教座椅的地方，现在仍然放着一把简朴的椅子，有点类似古罗马元老院里的椅子，那就是加尔文这位新的世界之主曾经坐过的地方。[2]

加尔文是后期经院哲学的思想产品。巴黎的思潮处于奥康派影响之下。尽管它曾受到限制，但从1450到1550年这一个世纪里，这一派神学依然统治着整个思想界。它鲜明地划分自然和超自然的界限。在宗教上，加尔文派宣扬在上帝不可测度的威严宝座之前，人只有畏惧战栗；在道德规章上，加尔文派十分严厉；在

哲学上，则只有一种贫瘠的怀疑主义。加尔文的父亲是圣公会的一个教会行政人员。在法国，从圣女贞德的时代，为王室服务的商人便在经济上支持贞德的反英国军队；[3]国王也支持那些有教养而又积极进取的法国商人阶级。他们的民族主义和反教权主义精神在加尔文身上充分反映出来。

18 世纪法国启蒙运动的主题已经在 15 世纪（加尔文之前）资产阶级人文主义者的思想中有所反映。上帝和自然都已安排好要个人服务于国家的福祉与安全。夏蒂埃（Chartier）为“爱国者”所下的定义就已把圣女贞德、支持她的商人雅克·色尔（Jacques Coeur）、加尔文和卢梭连接起来了。[4]它带着强烈的理性主义色彩，并具有政治和宗教改革的热情。这些资产阶级人文主义者对神圣罗马皇帝弗兰茨一世①委派二十二名枢机主教成立的救恩法庭抱不信任态度。[5]由于法国国王查理八世和路易十二世进军意大利②，把意大利人文主义者那种新异端思想也带回巴黎。这引起法国人文主义者在思想上的戒心；不仅如此，他们还对教会和世俗贵族的淫佚生活、修道僧的腐化十分反感，方济各会修道僧团（cordelier）尤其声名狼藉。

在 1480 到 1530 年间，法国人文主义者是反意大利的（也就如后来反对西班牙一样）。这是由于有些意大利人甚至否认上帝，否认自由和身体在复活时不朽。[6]当加尔文参加这场辩论时，他责备法国的人文主义者同事们在改革的想法上不够积极、热诚，认为他们太懦弱，对加尔文进行宗教改革的信心不足，对教会和国家都需改革重视不足，对怀疑主义者、开明分子、无神论者如奈蒂沙姆的阿格利帕（Agrippa of Nettesheim）、德·培利埃（Des Périers）、拉伯雷、窦雷（Dolet）和塞尔维特（Servetus）都反对不力。[7]加尔文这种指责并不公道。法国人文主义者在专制君主统治下，被压得透不过气，他们的怯懦是可以理解的。甚至像勒费弗·德泰普勒③这样的著名人物，若不是有那伐尔的玛格丽塔④庇护，也无法生存下去。

---

① 弗兰茨一世（Francis I），原为洛兰大公爵，1736 年与哈布斯堡皇族女继承人玛丽亚·特蕾西亚结婚，1745 年成为神圣罗马皇帝。

② 查理八世于 1494 年进军意大利，由此引起路易十二世于 1499—1513 年间进行的多次意大利战争。

③ 勒费弗·德泰普勒（Lefèvre d'Etaples，1450—1537），法国神学家，宗教改革先驱，将《圣经》译成法文。

④ 那伐尔的玛格丽塔（Marguerite of Navarre，1492—1549），那伐尔王国女后，爱慕文学，曾仿薄迦丘《十日谈》笔法从事故事著述，对赞成宗教改革人士给予庇护。

勒费弗仰慕库萨的尼古拉。1514年时，他为罗伊希林辩护。1523年他把《福音书》译成法文，1530年时又把全部《旧约》译成法文。他服膺现代崇拜派，并从中汲取了以否定自我作为义务的原则。[8]这个思想到加尔文手中成为宗教改革运动的一个要点。勒费弗也像陶勒一样经常遭到迫害，因此深深体会到在受苦的时候，自我否定是一种实际的需要。这时候，人又多么需要忍耐、顺从、宁静和爱心。勒费弗从死亡来看生命，来思考人生。但他又是一个活动家，因此除思考外，他还向前走一步，这是有决定意义的一步，就是把需要行动，需要有工作的意志，把西方资产阶级的生存战争包括到他的宗教思想体系之中。他把资产阶级的自然倾向和思想方式都合理化、神圣化了。他的"默想"，把一种责任感注入现世人生，并使它成为追随或反对上帝与上帝之国的精神战争的战场，这个精神战争是一个无休止的过程，直到一个人生命的终结。[9]加尔文在吸收勒费弗思想时，又加上他从比代所接受的一个思想：世界历史中充满了恶鬼。因此，每个人必定卷入这场战争之中，他只能有一个正确选择：为上帝之国，为天国的秩序、天国的荣耀去争战。至于是否得到了救恩，正如奥康派所教导的，人无从确知；因此，人只有去对恶鬼作战而不考虑自己。[10]人只能行善，否则就将堕入恶鬼的掌心。人只能以追求神的荣耀作为人生的目标，善德本身就是给人的报酬。

加尔文是个熟练的律师，熟知罗马法和教会法，因此当法国人文主义者反对他从伦理角度看人生时，他很容易对付。加尔文所主张的"只求神的荣耀"和罗耀拉所说"一切为了神的荣耀"极其相像，这并不是偶然的。加尔文所说的"神的选民的社团"，也像耶稣会一样，有十分鲜明的政治方向、政治意图。毋庸置疑，加尔文的政治意图就是反对耶稣会运动。[11]加尔文时刻注意着他那时代的政治现实，对他的教义理论在哪些人中间能得到支持也心中有数。他的教义理论，就本质说，其实是一种社会理论，认为自神创世以来，人类就注定分为两个阶级，一种是神所拣选的"选民"(the elect)，另一种是下地狱受诅咒的人(the damned)。这两类人便形成了两种国度。神是人所无从测知的，神在世界中的目标是深邃莫测的，但神预定，世人要划分为这两类，则是无论个人怎样努力都无法改变的。[12]这位无法测知的神又是完全属灵的神，他只向他的选民显示自己。人只有靠神的启示，才能懂得《圣经》，才能治理社会。[13]有神的启示，在神的灵引领下，选民才能治理教会与社会、培训儿童、发扬道德文化、推广教育、决定战争与和平，甚至团体卫生也要听从神的灵安排。每一个人都被强制去为救恩做工。凡不能为救恩服务的



思想和活动领域(如剧场奢华生活、对美的追求、性的活动)都予以禁止。神的灵在《旧约》的律法中最充分表达出来。《新约》中基督的《福音书》只是对神的律法的注释。早在20世纪天主教诗人之前,加尔文早已深知,人若受到声色犬马、骄奢淫逸的引诱,就十分危险。他也深知,任何坚持绝对权力的政权,如果容许这些引诱存在,政治绝对权力便无法贯彻。享乐、艺术和性,是个人的陷阱,国家的大敌。只要有享乐、艺术和性的自由,统治者便永远无法断定,人们是否谨守封闭社会的限定,而不曾突破限定,去与神或魔鬼建立不能容许的联系。这些自由会令人建立自己内心的王国,把国家、政府撇在一边,正如克莱沃的伯纳、行吟诗人和第一次日耳曼思潮所表现的那样。

加尔文是一位有巨大造诣的政治思想家,[14]汤尼①和罗森许托克(Rosenstock)把他与马克思相比,是有道理的。[15]霍布斯②、孟德斯鸠③,在相比之下,显得是书斋知识分子。几个伟大的革命空想主义者如康帕内拉、罗伯斯庇尔和卢梭(也出自日内瓦)与加尔文既有联系又相去很远。[16]加尔文是要想系统抓住人内心生活的第一人。"上帝之城"(指加尔文统治下的日内瓦)应成为世界革命的一个模范细胞,因此在日内瓦,连个人的潜意识冲动也要取缔。于是,柏拉图的理想国驱逐诗人,亚里士多德坚持社会凌驾个人之上的做法,到加尔文时代达到了逻辑上登峰造极的地步。[17]

在反宗教改革活动和为对抗宗教改革而进行改革的潮流中,加尔文超过任何其他人,挽救了欧洲宗教改革运动,使它免于在外来打击下灭亡,也免于从内部被反宗教改革运动吸收消融。他得以做到这一点是靠运用灵性语言重新说明中世纪后期的勃艮第城市,并把人文主义转变为一种政治力量。当加尔文逃离法国时,他当然想去一个最接近于他的理想的城市避难。斯特拉斯堡是几百年来欧洲各种社会思潮在感情上和思想上的汇合点,又是从阿姆斯特丹到维也纳这条思想公路上的中点。它本应是加尔文的第一个选择。早自12世纪起,勃艮第地区、弗兰德斯地区、法国北部、德国西部的各城市,处于"天下大乱,各自为战"的局势中,

① 汤尼(Tawney),当代英国思想史家。

② 托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes,1588—1679),英国哲学家。在1651年著《利维坦》,阐述其政治哲学,认为人类本性自私,为使社会不致陷于无政府混乱状态,人们订立社会契约,服从政府统治。

③ 孟德斯鸠(Montesquieu,1689—1755),法国法律思想家、作家,所著《法意》论述国家本质及法的科学性,主张国家立法、行政、司法三权分立。

为自保而建立联防。[18]它们发展为一方面强大而闭关自守,另一面又联成一气,反对自行其是,这成为它们的特点。[19]这些城市很像动物社会中的群体,类似蜜蜂、蚂蚁那样的社会。在这些城市里,无论为维持经济生活或抵抗外来侵略,都实行着极其严格的纪律,要求个人服从团体;对外国人则提倡仇视,对"无用的生物"则毫不怜悯地加以消灭。[20]这是加尔文主义反对仁慈的背景,而长远看来,它又导致了加尔文式的工厂、贫民收容所和监狱,也导致了阶级战争。

安特卫普市(Antwerp)的历史是一个最好的实例,说明一种新的城市宗教精神。从来人们都认为在城市里,"没有任何东西是分别为圣的",[21]它也不从属于任何在本城之外的单位;本城的权威就是最高的权威。在大片裸露的荒原上,城市是一块更加裸露的地方,没有任何精神上的装饰,或超自然的衣装。[22]统治者的特色就是绝对的无情。他们运用所控制的市议会权力以及手中的财富对低下的社会阶级以至主教、君主、国王进行无休止的斗争。那些被斗争的对象有教会的丰富词汇,有他们自己的组织和习俗。统治者纵然无情,还是需要有一点说法来平静自己的良心。[23]加尔文向他们提供的,正是这一点。他把这些不神圣的、追逐私利的城市掌权组织变成了神的救恩的工具。[24]他教那些城市中的权势集团怎样做到这一点;尤其重要的是他告诉那些掌权者,他们的生活要和他的教义正相吻合一致。他们成为教会的长老、教会信众法庭的成员,他们遴选教师。简单地说,这些富有的市民成为自己和社会获得救恩的主持人、保管人。他们创立学校和大学,传授这套思想,强迫每一个人仿效他们过一种节俭、贪婪又野心勃勃的生活方式;这种生活方式在他们看来是蒙神祝圣的、得到祝福的,其证明就是他们的成功——有权有势,有财富和地位。在《旧约》里,耶和华难道不就是以肥美的牛群赐给雅各布和以色列,表示祝福吗?以色列人的宗教是神的选民必获成功;这种以色列人的宗教抓住了处于加尔文派影响下的西欧。基督教的名称难得出现,受洗成为类似以色列人所受的割礼,有了这个仪式之后,任何世俗的追求、性的追求、奢华的生活都已蒙神悦纳了。它们的新名字剥夺了教皇父老那个古老世界的权力。新的名称就是走向新人的第一步。

古老的旧世界虽然死了,但古代社会的根是很深的。人们在潜意识里还继续抵制加尔文主义的全面控制。于是,清洗越来越激烈,因为老百姓太不成材。学者们对加尔文统治下日内瓦的这一方面,往往视而不见。[25]这就对加尔文事业的中心点都未曾领会。那些清洗运动和所用的极权主义方法便是运动主要精神的

一部分。现代加尔文派对今日东方的制度抱同情,更证实了这一点。"教师受学生们的监视,父母受到子女的监视。四年之中,在日内瓦这座两万人的城市里有五十八次处决,七十六次放逐。由于瘟疫而捉拿、审讯女巫,使完全无辜的妇女被处死。谁批评这种做法,就是目无真神,煽动叛乱,就应处以酷刑以至处死。"[26]

在加尔文统治下的日内瓦,迫害是家常便饭。自古以来,在宗教性政治制度下表示不同意见,总是要招祸的,而在加尔文统治下的不同之点在于,这种迫害的狂热性、国际性和全面性。加尔文进行大量的国际通信,借此确保他的教义纯洁、纪律严明。与罗马教会设立的由君王、教皇使节、主教代表执行的异端审判相较,加尔文推行的是一种新的超国家的异端审判。加尔文派的市政当局代表神的选民,要靠不断揭发目无上帝、道德败坏的生活方式来成就自身的得救。摧毁别人的政治宗教上不同见解,才能使他自己得救。每个人都必须管邻居家里的事,每个人都必须在星期日进两次教堂,每个人都必须劳动。在这制度下,法庭、监狱、贫民收容所是制度的组成部分。人若不努力追求得救就是不可救药,理当抛入地狱。17、18世纪那些污秽、条件极坏的工厂就被看做神设的地狱,穷困、家无恒产的罪人们,罪有应得地在这种地狱里,为他们被神诅咒的生命而受苦赎罪。直到现在,在瑞士、荷兰、苏格兰和北美加尔文宗昌盛的地方,"罪的第一个表现便是挥霍金钱,失去财富"。[27]

资本主义当然并不是像马克斯·韦伯①所相信的那样,直接从加尔文主义中兴起。[28]就经济思想来说,加尔文比许多耶稣会神学家还远为落后。在他统治下的日内瓦,不仅严格控制思想的自由,对经济活动的自由也同样严酷限制。自11、12世纪起,在热那亚、比萨、威尼斯、佛罗伦萨已经有了商业资本家。随后,在法国、弗兰德斯和莱茵地区,也有许多资本家。16世纪的早期加尔文主义和17世纪严格宗教意义的加尔文主义都只把金子看做传播神的国度的一种手段而已。在欧洲精神历史上,加尔文主义的真正意义不在于狭义的资本主义发展,而在于使社会迅速地世俗化。由于各方面的原因,加尔文主义中的社会主张比路德宗和罗马公教的社会主张都更快蜕化。17、18世纪加尔文宗的巨大贡献在于它的神学的瓦解,使自然科学、法学、语言学、批判思维、医学和数学得以充分发展。[29]神的纯

---

① 马克斯·韦伯(Max Weber,1864—1920),德国社会学家、经济学家,首先主张社会学应为实证科学;在所著《新教伦理与资本主义精神》一书中提出其理论,认为新教,特别是加尔文主义,与资本主义兴起有密切关系,这种理论曾在西方学术界风行一时。

净的灵被引用来分辨世上的事物，不仅用在控制头脑、物质上，还被引入更广阔的领域，包括战争艺术、国家组织、殖民地统治等。加尔文主义及资本主义发展的真正贡献其实在这里，即把物质世界纳入了神灵世界。[30]

加尔文主义使宇宙失去了精神上的魅力，也使古代社会存在的条件消融了，取而代之的是灵与物质的对立。世界成为一个战场，必须克服其中的敌人。最后，可能是最重要的一点，即它把人的“自我”分离出来了。人被从物的世界中分割出来，物的世界被看做纯粹物质；个人又和其他人分割开，成为孤立的人。在古代社会中，宇宙被看成是受魔法控制的；在罗马公教会统治下，宇宙被看成是一个和圣事相连的世界秩序。加尔文主义却发展一种对事物、商品、武器和人的崭新的看法。这种看法的特点在于就事论事，这种思想在古代社会或罗马公教会之下是难以想象的。“这种对其他人的自我疏离(self-estrangement)是资本主义本性的组成部分。当在一个社会里，社会等级关系、邻里关系、家庭关系、领主农奴关系凌驾买主卖主关系、雇主雇员关系时，资本主义的纯粹形式就不可能存在。”[31]在古代社会里，人总是把其他的东西、生物都看做自己的伴侣；如果人得救，他的伴侣也同样得救。而在加尔文派的社会里，这种整体的观念被抛弃了。

在中世纪的日耳曼文学作品里，人们彼此都以“先生”相称；圣方济还和鸟说话。一直迟到18世纪，人们还认为：动物和人一样，应对自己的行动负责，对动物的审判屡见不鲜。罗马公教徒在物体面前常抱一种仿佛是对魔法的敬畏或对圣事的恭敬，生怕侵犯了自然中的神圣秩序，这阻碍了公教徒去钻研自然世界。另一方面，人是有灵的，也不能把人看做物质，至少不能心安理得地这样做。甚至最早从事金融的德国南部孚格家族，为给自己辩解，还要援引神学的理论。18、19世纪时在西班牙，人们还认为运河以及抗洪是对自然之中的神圣秩序的干扰。[32]加尔文派没有这种不符合理性的看法。在他们眼中，地球和物质世界并没有神圣不可侵犯的含意。大地是被神诅咒的，凡人的任何举动也不可能把神的永恒旨意改变一丝一毫，至多只是把世上的东西拿来为神服务，仅此而已。于是，世界可以说是一座可怕的修道院，在其中，“神的选民”制订一套新的纪律。劳动、服兵役和个人一切行为、一举一动都要依照神的可怕律法行事。神所要求于人的是完全顺服，完全听命。[33]

奥伦治的莫里斯①训练新军的办法最充分地反映了加尔文主义的精神。一批

① 奥伦治的莫里斯(Maurice of Orange，1567—1625)，荷兰执政者，1590年至1609年间屡次打败西班牙军队。

人人为己的雇佣兵竟被锤炼成一支统一行动的大军。士兵们被成批生产出来，在一支大队伍里，每个人只是随时可以替换的一个部件。每个人和他的左邻右舍都必须一模一样。人成为一种物质商品。[34]也如同在原始社会里那样，商品和武器再次合二而一。在资本家的运作中，一切东西都失去了神圣的性质而变成商品，又是资本家作战时的武器。[35]现代工业兴起于16世纪末叶，当时最早兴起的是武器制作、军火、被服生产。军队的生活和工厂纪律把人的生活简单化，精神卑鄙化，以至连先前的乞丐都不如。正如孟阜德①所说：归根到底，杀人只是对人生的一种极端简单化。这个邪恶世界的一切虚伪的美、魅力、色彩、芳香和情欲的诱惑终将被剥得一干二净，于是它的真正本性便在矿山、工厂、战场和交易所里流露无遗了。世界是一个有待征服的堡垒，或者说：它是一个把世人和万物都吞噬耗尽的审判法庭。

1586年，在阿姆斯特丹原方济各会女修院旧址，为流民建立了第一个劳动收容所；1595年，那里建造了第一座男监狱；1603年，为囚禁体面市民的儿子们，修建了一座秘密监狱。在加尔文派人士眼中，穷人收容所和监狱是一样的。[36]在德骚的穷人收容所—监狱入口上写着："悲惨又可恶。"(Miseris et malis.)贫穷便表明一个人没有灵魂得救的希望，因此，穷人的唯一希望就是拼命劳动。17世纪时，加尔文派掌权的地区中，资本家常常借用监狱的犯人去做工。不仅工厂如此，军队的兵源也常靠这种办法来解决。当时天主教办的六个穷人收容所都失败了，唯独新教的穷人收容所却欣欣向荣，这个事实便堪以耐人寻味了。

这样的制度里，不容许有任何仁慈。"主是审判之主、降罚之主。对神的这种观念使人们用铁石心肠来对待贫穷和各种苦难。""谁跌倒就活该被别人踢。"[37]怜悯不幸就是冒犯神，因为神预定的旨意就是要穷人和工人劳动受苦，才显明神的荣耀。慈悲仁爱将败坏人的道德，干扰工人一心劳动。至于神的选民在办公室里把金钱堆积成堆，这是神的旨意，而穷人、士兵受苦也同样是神预定的旨意。法国的胡格诺派新教徒曼德维(Mandeville)则把这种关于阶级的神学理论转化为生物学和社会学理论。在他所著的《论博爱和慈善学校》(1723)中，他反对使全人类都快乐："在禁止了奴隶的自由社会里，财富就在那批工人身上……为使社会快乐，就必须使其中相当一部分人无知和贫穷。"

---

① 孟阜德(Mumford，1895—1970)，美国当代社会哲学家。

这种思想又再现了摩尼教异端的主张。加尔文出生于匹卡迪(Picardy,法国北部,邻近低地国家)很可能受到家乡古代异端思想的影响。加尔文派对人的仇视和对自然的敌意完全反映一种摩尼教的二元论思想。它把大地变成一座地狱,因为它看大地如同地狱一样。六岁到八岁的孩子就被打发到矿井下,到工厂中去劳动,他们的平均寿命是十五岁,大地成了"眼泪的溪谷"。甚至到19世纪英国的维多利亚时代①,为资本主义辩护的安德鲁·乌尔(Andrew Ure)还认为儿童不需要阳光,[38]只要有煤油灯光就够了。在恐怖的劳动世界里,甚至空气和供人饮的水都是有毒的。自然世界被打翻在地,被打成碎片,然后代以人工制造出来的自然(现代城市中的霓虹灯继续反映着这个传统,人为自己建造了一座用电来照亮的新耶路撒冷,而自然则被摒弃了)。

加尔文主义释放出巨大的力量,就因为它压抑其他同样巨大的力量。自然、性的动力、七情六欲以及艺术美都被粗暴地压制下去。但这种做法是要付代价的,其结果是贪婪、野心、狂傲、报复心理都涌进社会来了,正如同4、5世纪,本尼狄克派修道院还未兴起之前的罗马一样。自4世纪东方修道僧那种好战精神以后久已未见的新的好战精神兴起了。正如在4世纪的君士坦丁堡、亚历山大城、安提阿城一样,灵性狂热分子又在各种宗教会议上维护这种狂热的灵性。比好战精神的兴起更为重要的是一种新的恐惧的兴起,西方由此开始了一个恐怖时代。正如俄罗斯的第一个沙皇伊凡四世担心俄罗斯正教会独立将使老百姓不再怕他一样,加尔文派对它的信徒开始害怕,怕在信众中间受压制的自然本性、性的力量、人道主义思想等,会从地下喷射出来。加尔文派把几乎所有的基督教推崇的道德品质压制下去了,无论是《福音书》中耶稣的登山宝训(见《马太福音》第5—7章),甚至耶稣用作比喻的野地的百合花都被排斥了。在加尔文派眼中,安贫、宁静退隐和自我奉献都成为可笑的事了,被谴责为灵性懒惰和肉体欲望的表现。

最后,还有一种基督教珍视的表现基督形象的品德——爱——要踏在脚下。这样做的途径早已在中世纪后期的虔诚精神里准备好了,从现代崇拜派直到奥康主义,然后在加尔文派手中予以完成。"爱"只限于神的那种唯我独尊,使人恐惧不知所措的爱。人对人的同情是被鄙视的,被视为软弱的表现,它不配附着在虔诚的强人身上。加尔文派由于自己的反自然倾向而引起了恐惧,以至被这种恐惧

① 英国维多利亚女皇自1837年登基,至1901年去世之间的时期,在此期间英国工业迅速发展,海外殖民地也急剧扩展,使英国财富大量增加。

驱入了世界，用望远镜、显微镜、外科手术刀、各种量器、数字使自然的躯体失去神圣的性质而完全世俗化了。

这种内部的动力就展现为17、18世纪加尔文主义带来的社会急剧世俗化过程。以自我为中心的人们，不敢面对自己内心的深处，就投身于股票交易所、海外的商业、军事殖民行动和欧洲国家之间的战争。加尔文派逃避面对自己，于是海洋成为他们活动的巨大舞台(在现代心理学中，海洋常被用来形容潜意识，把加尔文主义在信徒心理上造成的巨大紧张和加尔文派信徒热衷于航海、探险、旅行连在一起似乎不无理由)。在加尔文派影响下的地区，文学也起类似的作用。在西欧，加尔文派压倒了自由教会、路德宗，有时还压倒了罗马公教会。新兴起的小说、旅行记、歌颂自然的诗篇和人物自传成为冲淡严峻的加尔文派神学的协调行动。直到纪德①和布莱希特②之前，西欧文学的主要精力都用于恢复被加尔文派摒弃谴责的人性。随着时间的推移，西欧的美文学(belles-lettres)不再去纠正神学而直截了当地撇开神学了。然而，即便是最反对神学的现代作家也无法消除加尔文主义在他思想上的印记。在英国的侦探小说中讲善与恶的战争，在劳伦斯③的性格中那种由差距和纯真引起的悲怆，在劳伦斯④的作品中由放荡淫逸而引起的悲苦，都是足以说明这一点的很好的实例。而加尔文派的传统所要宣扬的则是英雄们的史诗、劳动、科学、探险方面的先驱。加尔文所描绘的摩西是西方文学中英雄的典范，是在内心中强烈狂暴的天才人物。[39]

加尔文派这种严酷得异乎寻常的世界观使路德派和罗马公教会为之震惊。它使这些教会感到一种吸引力，这是直到今天这些教会也未能完全摆脱的原因。路德派看加尔文派如同恶魔，在路德派传道士中，凡被怀疑为倾向加尔文派的就处以火刑。在反宗教改革运动中，罗马公教会制订祈祷方法、灵性日志，严明教会法规纪律，这些做法都是由加尔文宗的做法引起的。若是撇开了加尔文主义，也

---

① 纪德(Andre Gide，1869—1951)，法国作家，作品包括小说、论文、剧本、回忆录、日记、翻译等，获1947年诺贝尔文学奖。

② 布莱希特(Bastolt Brecht，1898—1956)，德国表现主义戏剧家，主张"舞台距离"说，无论演员或观众都应对剧中人物保持距离，冷静反应。

③ 劳伦斯(T. E. Lawrence, 1888—1935)，第一次世界大战期间在阿拉伯人民中煽动反土耳其活动的英国军官、特务、学者，以"阿拉伯的劳伦斯"闻名。

④ 劳伦斯(D. H. Lawrence, 1885—1930)，英国小说家、诗人、文论家，致力于发掘在道德规范压制之下的人的真实感情，以所著小说《查泰莱夫人的情人》著名。

不可能理解罗马公教会内的詹森主义或新公教人文主义。加尔文主义最不寻常的一点还不在于它的严酷狭隘对后世的影响,而在于它巧妙地转化为一种自由人的意识形态。最先传播加尔文宗的资产阶级很快就发现他们不得不为政治自由进行生死搏斗。这些加尔文派需要自由教会的友好援助,特别在英格兰和低地国家更是如此。这个在需要之中结成的联盟,使加尔文派不断在欧洲历史上发挥创造性的、有成果的影响。

加尔文派在法国得以发展的一个主要原因是它把已遭受了三百年镇压、迫害的瓦尔登派、阿尔比派的巨大力量发动起来了。[40] 在弗兰茨一世(Francis I,于1745到1765年间被选为神圣罗马皇帝)当政的后十年间,法国东南部普罗旺斯地区的瓦尔登派又遭到一轮新的迫害,只有几千人经过苦战,到达日内瓦。爱好和平的瓦尔登派在几世纪的迫害下流亡四方,足迹踏遍西欧。直到现在,瓦尔登派于宗教改革之前翻译成普罗旺斯方言的《新约》还不难找见。[41]

阿尔比派的历史根源可以追溯到完美派(perfecti),他们从未向暴力镇压屈服过。他们相信善恶二元论,主张禁欲,对此始终不动摇,始终认为世界是神的灵与邪恶的物质的不息战争。13世纪信奉卡塔尔派(即清洁派)的地区、城市、家族,后来都转而信奉加尔文主义。这种历史连续性加强了新的运动中的摩尼教义基调。另一方面,矛盾的是它也加快了加尔文主义的世俗化进程。当时,阿尔比派和其他被判异端的教派,都被禁止活动。他们不能培训自己的神职人员,不能维持任何教会,不能指派领导人,成为名副其实地世俗化了。为掩盖真实面目,他们从事各种世俗的职业和活动。转入地下活动必然带来世俗化的倾向。为保持信仰纯洁,他们必须彼此之间沟通。换句话说,他们要能够旅行而不致引起怀疑。结果,这些人之中有银行家、医生、商人、纺织工人等,经过几代人这样做,他们全家族都成了隐蔽教会的地下活动者。也有时候,由于时间延续很久,其中一些人信仰冷淡了;但就多数来说,他们对政府怀疑不满而不公开暴露,成为一种家庭传统,父子相承地传下去。

阿尔比派对罗马公教会教义、仪礼、哲学思想的批判就这样延续到胡格诺派活动之中。法国胡格诺派新教徒的圣经观中拒不承认教会或世俗的任何权威,正反映了古代阿尔比派的思想。阿尔比派对权势的敌视也使胡格诺派的教义和语言带上强烈的反抗色彩。阿尔比派纯粹属灵的信仰通常使人倾向于思想启蒙运动,为的是打破罗马教会信众的迷信。为此,就要运用科学。到法国的加尔文主

义兴起时，把阿尔比派的基本情绪和宗教的、智识上的倾向，全部继承了下来，还继承了倾向世俗生活的风尚。这个转变之快，令人吃惊。由宗教而来的动力在受迫害下转化为政治抵抗运动，到迫害减退时，法国加尔文主义更加生气勃勃地进入世界，而且把17、18世纪的哲学、语言学、数学、自然科学、法学都结合在一起了。

法国的早期新教徒是普通百姓。最早的新教徒社团成立于布列松奈的米欧(Meaux des Briçonnet)，被推举为牧师的是梳毛工人皮埃尔·莱克勒克(Pierre Leclerc)，[42]信徒有的是纺织工和布商，也有人文主义学者和法学家，也有自修的学人、传道士，还有律师和贵族、领主，甚至军官。

这些人的不同经验为加尔文主义带来了新的灵感。他们的不同职业促使加尔文派教会要加快世俗化的组织。天主教的迫害很快开始了。在当局看来，灵性的秩序和政治的秩序都需要不断强化。加尔文在日内瓦的学院里，不倦地训练年轻人到法国去牺牲去服务。[43]1559年在巴黎秘密举行了第一次全国教区会议，建立起教会组织，它的组织法称是基督所立，因此是神圣不可侵犯的。教区的组织结构反映了法国资产阶级的法律口味，它所效法的是当时民法中的法庭结构。在各省分别建立起强大的宗教一政治组织，都以神的灵、神的话为依据。每个省都实行自主的民主管理。在某种意义上成为后来法国革命时的"革命大会"的雏形(革命大会的首届会长就是一位胡格诺派新教牧师拉保·圣·埃蒂昂[Rabaut-Saint-Etienne])

近代国家的萌芽是由救世的使者中的开明分子，在加尔文派热心分子的会议室里，像进行阴谋的小团体那样开始活动的。他们在现代意义上是进步分子，归正教会(Reformed Church)的四万成员从加尔文的训诲中找到第三等级权利的依据，和人民大众反对君王，抵制暴君、昏君的依据。他们自认是国家的精英。在1562到1598年这期间，胡格诺派新教徒在一位出色的领导人、海军大将葛斯帕·德·柯立涅(Admiral Gaspard de Coligny)率领下进行国内战争。如果他们得胜的话，全欧洲的权力都将归属他们。在这支军队里，手持武器的人民大众深信自己是蒙神差遣，要清洗世上一切"坏人"和"神的敌人"。

面对这支军队，整个天主教世界都惊呆了。他们看到：这是胡格诺派新教徒的国际组织，从日内瓦向外伸展到苏格兰、英格兰、低地国家、德国西南部，一直到自波兰经外西凡尼亚到克罗提亚这条欧洲的东脊，而克罗提亚又正是古代鲍格米勒派异端的发源地。他们认为这是13世纪阿尔比派异端国际组织的再现。于

是，感到自己软弱的官方再次作出可怕的反应。方济各会和多米尼克会的修士们号召发动反异端分子的十字军、声讨救恩的敌人。这一切都使人记起反对阿尔比派和瓦尔登派的十字军战争。教皇庇护五世①是个严酷的多米尼克会修士出身，要求把法国胡格诺派全部消灭。当时的法国君主美第奇的凯瑟琳②摇摆不定。1572年圣巴多罗缪日的夜间，所有胡格诺派都遭到血腥屠杀。柯立涅的头颅被砍下送到罗马。在罗马公教会里举行凯旋大弥撒和盛大的游行，还铸造了专门的纪念章。纪念章的正面是天使一手高举十字架，另一只手在杀胡格诺派，反面是教皇的头像。这个骇人的事件把法国分裂成两个国家。新教方面被迫组织起一个政治性的抵抗运动。“圣巴多罗缪之夜的最重要后果，大概就是使法国新教徒醒悟到，把这场宗教斗争再作为心灵的斗争看待，是绝不可能了。”[44]

在胡格诺派和公教联盟之间爆发了一场互相灭绝的战争。几十年里，教会、修道院、村落和整个地区都被夷为平地。但这种“仁慈的恨”不可能无休止地继续下去，战争的怒焰最后被耗尽了。法国已经陷于精疲力竭的境地。于是亨利四世③得以开始和平重建工作。1598年的《南特诏令》保证胡格诺国拥有一百个城市(为期八年)和八百个教会社团，分为六十二个地区议会。虽然亨利四世为此遭到暗杀，到底他为法兰西谋求到五十年和平。在这短暂的间歇时期里，公教徒和胡格诺派新教徒得到真正对话的机会。当胡格诺派和公教的知识分子在苔·罗葛斯夫人(Madame Des Loges)的客厅里会晤时，由此开始了一个黄金时期。宗教、社会、政治上的宽容带来了科学和思想上的活跃，为启蒙运动的到来做好了准备。[45]

当迫害还在进行的时候，加尔文派和公教徒都狂热地互相仇恨，这时候，一个反对双方那种狂热的社会反应出现了。就某种意义上说，这个社会反应久已存在。斯多葛派和方济各派传统，可说是它的根源，鲁尔、库萨的尼古拉和伊拉斯谟是它的保护圣徒。但到16世纪末，它又增添了新的生气，这是由拉伯雷(Rabelais)带来的。加尔文十分仇恨拉伯雷；拉伯雷对加尔文也毫不客气，[46]认为加尔文自

① 教皇庇护五世(Pius V，1566—1572年在位)，极力推行特伦托宗教会议决定，对新教无情打击。

② 美第奇的凯瑟琳(Catherine de' Medici)，1519—1589年，以皇后任摄政王，先谋求公教徒与新教徒之间和解，后又支持“圣巴多罗缪日”对新教徒大屠杀。

③ 亨利四世(Henry IV)，1589—1610年任法兰西国王，开创波旁王朝，起初率领胡格诺派与公教神圣同盟作战，后又与新教断绝关系，以便登上王位。



以为是，其实他的神学把神变成暴君，把人变成奴隶。拉伯雷早先是一个方济各会修士，他把圣方济对万物的爱和体会天地之间的欢乐转变为一种“对肉体生命的热情歌颂”。[47]拉伯雷还保留着16世纪方济各派对世界、对自然敞开胸怀的精神，[48]他的民间史诗《高干大与潘塔古列尔》(*Gargantua and Pantagruel*)，其中歌颂人的自然状态的生活，可说是直到今日法国民间文学中最伟大的作品。[49]

加尔文所摒弃、压制、诅咒、捆绑的一切，正是拉伯雷所要释放的。他以无休止的男女之间关系的下流笑话把古代社会的地下火焰又召唤出来。中世纪后期民间传道士的悲时伤世和现实主义、帕拉赛尔苏式医生的精确观察力和巴洛克人文主义的典雅修辞，在拉伯雷身上都结合起来了。他的巨大天赋都用之于表现人的良善这个伟大事业。拉伯雷宣告：人有权利从疯狂的教条桎梏下解放自己。他的嘲弄，犀利辛辣，他的语言丰富生动，堪称为这方面的大师。在他笔下，人间的一切才华是神圣的。尽管他说宁与醉汉、花柳病人为伍，也不愿厕身文人雅士之间，其实在精神上，他继承了托马斯·莫尔、库萨的尼古拉和伊拉斯谟的开明传统。他想为自由、宽容、知足的人类建造一座地上乐园。这是赛莱姆修道院(Abbey of Théléme)的中心思想，让男男女女都能隐退到一个较好的地方，在那里可以真正享受人间的乐趣，有节目，有庆祝活动，也有学问研讨；在这座新人的大教堂里，点缀有六层的图书馆。赛莱姆修道院把斯特拉斯堡的哥特弗瑞德、德国行吟诗人的爱的神龛和意大利宫廷社会、书院的传统都混杂在一起了。这是一种过渡现象，从正在消失的学院世界过渡到新的本尼狄克式坚实基础上去，也是过渡到启蒙运动时期的沙龙中去。[50]

与此同时，还有来自法国以外的其他力量在起作用，这些力量虽不是源自法国，却对法国宽容思想的成长有巨大影响。在前一章里提到来自意大利和西班牙的移民，其中有的是再洗礼派，有的是自由思想派，还有伊拉斯谟派、瓦尔登派。他们把一个灵性的教会带到威尼斯、瑞士，随后又带入东欧。1550年，再洗礼派在威尼斯举行会议，与属灵派、自由思想、不受教条束缚的不从国教者国际秘密组合也结合起来了。在几年内，他们便在低地国家和英格兰站住了脚，在英格兰又发展为自然神论，并传入了早期启蒙运动的宗教宽容精神。拉伯雷成为由法国派往这个开放世界的使者。他心目中的新人愿意承认自己无知，愿意看到自己的可笑，关心人的肉体生活与灵性同等重要，也愿和各种不同的人和谐相处。这个新人阅历广，对“世界这本大书”读得十分娴熟；服膺真理，即使真理是在敌人那一

边;对自己在宇宙中犹如沧海一粟,无足轻重,也十分清楚。因此,除了对奸诈、暴力和麻木不仁之外,其他一切都可宽容。[51]

在1588到1593年间,尚・博丹①秘密发表《七人对话》(*Heptaplomeres*),[52]描绘了这种不从国教者的国际联合。在书中,一个天主教徒,一个路德派新教徒,一个加尔文派新教徒,一个犹太教徒,一个穆斯林,一个自然宗教信徒,一个不信宗教者七人平心静气地讨论各种宗教相通之点。这部著作的基本思想源自亚里士多德和三个文化圈笼罩下的世界。博丹开始进行比较宗教学研究,并试图说明环境对各种宗教的影响。他还从一种革命的属灵主义思想去说明神学中道成肉身、救赎、领圣体和罪人得救等教义,并表示各种宗教都有积极因素,不能认定只有某种宗教是真的,其他都是假的;因此国家对各种宗教应当一视同仁,都容许存在,而斯多葛主义的伦理加上理性与自然律便足够使人享受地上的福祉。

博丹并不只是一个怀疑主义者,他还是一个政治经济学家。1574年,他着手研究法国经济匮乏的原因。他又是一个成熟的政治思想家,阐述过国家主权的理论。1576年,他又在《论共和国六书》(*Six livres de la République*)中论述开明的绝对权力。他的思想有一种强烈的法学味道,但他热心维护良心自由、公义与和平,为此,在论述中常常超出法学的范围。博丹体现了第二次法兰西人文主义反对宗教仇视的精神,这与他自己的经历有关。他曾在图卢兹大学就读,其时讨伐阿尔比异端的十字军战争虽已经是历史陈述,但与过去的仇敌仍然不时冲突。博丹后来从图卢兹去巴黎,与当时著名的胡格诺派人士时常往还。他还曾担任国王亨利三世的顾问,在1576年各社会等级在布洛阿(Blois)举行大会时,他是第三等级的代表。通过这些经历,博丹深深体会,全欧洲都在巨大变革过程之中,如果人们不愿再像宗教战争中那样互相残杀,就必须尊重人的尊严和自由,尊重法律和宽容精神。为此,国家和社会的改革、经济、法律、教育的改革都同等重要。

博丹谨慎地提出一些改革的建议,他关于国家的著述是探讨宇宙秩序的宏伟计划中的第一部书。他清醒地看到宗教已经转化成为好战的政治意识形态了,而且人们为在地上建立暴虐统治而利用神。因此他强调统治权不是来自神,是来自人的需要。国家只是家庭的集合,在一国中也像在家庭中,要有一个父亲做统治者。博丹作为早期启蒙运动的一员,是主张中庸之道的保守派(他的主张到后来

---

① 尚・博丹(Jean Bodin,1520—1596),法国政治思想家、经济学家,所著《论共和国》主张限制君权,同时反对民众造反。

浪漫主义兴起时便被否定了)。博丹还把中庸之道的理论和地理、民族联系起来。他说,欧洲北部又冷、又干燥,适合于民主方式统治;欧洲南部炎热,人们又聪明又懒惰,适合于神治方式统治;法国地理位置处于北部和南部之间,因此法国人讲理性,讲中道。

这一时期法国思想界的另一个重要人物是蒙田(Montaigne,1533—1592,以其《论文集》著名)。蒙田在《论文集》中试图证明博丹的主要思想,其实也是蒙田自己的思想,即承认自己有许多疑惑,正如弗里德里希(Friedrich)所概括的:"蒙田的生存冲动就在他的不确定之中。"[53]这种思想静悄悄地把教条主义堡垒的墙基挖掉了。正如以前虔敬主义对罗马教会的损害一样,蒙田的思想逐渐渗入绝对主义的教条、宗派信条、意识形态之中。它的开放态度使人对它无法抗拒。而在这种思想之中,任何问题都可以探讨。"人是什么?"是又尊严又邪恶的一种存在,"在所有受造物中,最脆弱、最凄惨的一种"。[54]微不足道的人,不要妄想用理性和信仰来牢笼神和世界。[55]人是一种充满矛盾的生物,他的宗教态度是由环境和习惯所决定的,人既受现实影响,又受幻觉影响。人能接受"事实的真理"(vérité des faits),但"要十分具体"。[56]蒙田认为传统生活方式、历史和社会现实、心理现象都属于这种事实。在他眼中,人是一个自我,这个自我小心地观察自身,时刻警觉、分析外界,又接受外界的影响。[57]蒙田的这种自我分析,最中心一点就是弗里德里希所称的"不断的自我否定",其终极目的是在"顺服的智慧"中经验死亡。[58]这种对死亡的态度是现代崇拜派灵性经验的世俗说明,"有学问的无知"现在成了"全面的无知"。[59]它意味着"去感觉、接触那个未曾看见的宇宙秩序",[60]在微小的有限的接触中向它顺服。

蒙田几乎从不援引《福音书》。他的哲学营养和内心审视是以希腊文学家普鲁塔克和罗马哲学家塞内加为思想的渊源。[61]在《论文集》第一卷第三章中,蒙田替原始民族辩护,认为他们并不像一般基督徒所蔑视的那样野蛮。[62]他认为那些亚里士多德派经院学者(蒙田自己是受方济各会和鲁尔派传统训练出来的),那些以自己封闭的思想体系把人钉上十字架、送入火刑堆的才是真正的野蛮人。《论文集》中的英雄气息很快便赢得了天主教新人文主义者尚・比埃・卡缪(Jean-Pierre Camus)和弗朗索阿・德・萨尔(François de Sales)的推崇。

当胡格诺派和天主教徒互相激烈厮杀的时候,蒙田才三十八岁就退隐了。当时他是一个有声望的法官,又是波尔多议会的顾问,正可以在官场大有作为,但他

认为在当时那种两军对敌的气氛中，他需要的是安静默想，以此来寻求敌对双方和解的途径。他自己的家族已经在宗教战争中四分五裂。“一个兄弟、两个姊妹参加了新教行列，一个侄女从小是加尔文派，后来却改信了天主教(蒙田被控对她施加了影响)，并在下一世纪里被封为圣徒。他的一个表兄弟是耶稣会士。他的妻子娘家家族视胡格诺派为死敌。”[63]蒙田和博丹一样与“公教联盟”为敌，并且是在“圣巴多罗缪日”的黑夜阴影下进行他的默想，眼看胡格诺派和天主教徒互相厮杀，吞噬了法国和它的思想界，蒙田感到痛苦。

蒙田的得意门生兼挚友皮埃尔·沙朗(Pierre Charron)于1601年发表了启蒙运动在宗教伦理方面的主要著作《论善行》。它完全脱离了教条来看待道德问题，和弗朗西斯·培根在1605到1620年间的著述颇为相似。夏隆的《论善行》和彻伯里的爱德华·赫伯特勋爵(Lord Edward Herbert of Cherbury)于1624年所著《论真理》以及格罗修斯(Grotius,1583—1645)于1625年发表的《国际法》都是在三十年战争的自相残杀时期问世的。夏隆的著作还有一点值得提及的就是：它反映了在三个文化圈笼罩下的法国南部宗教人文主义再次兴起。在内战的高峰时期，宗教人文主义本着现代崇拜派的精神，以斯多葛主义形式重新兴起。“人以及对人的研究才是真正的科学。”[64]夏隆认为人虽然爱慕虚荣，软弱，变化无常，从而陷身于苦恼之中，但人又有意志，这是人与其他万物不同之处。夏隆的一个主要思想是：人能在自然的合理生活中得到正确生活的知识和智慧。“我要人不是因为有天堂地狱而去行善。”“你当成为一个有品德的人，因为自然和理性(就是上帝)这样要求，因为世界秩序——你是其中最微小的部分，如此要求。”[65]这种对公义的斯多葛—提乌斯特西安修会式看法令人想起息斯特西安会修士利沃的艾勒特(Aelred of Rievaux)的著作《友谊之书》(*The Book of Friendship*)。夏隆曾想去当一名息斯特西安会修士，他深信通过这种公义的训练，虔诚而有品德的哲学家将能超脱于宗派纷争之上。在夏隆心目中，宗教显然低于道德。宗教无非是内战双方的信经。伏尔泰、狄德罗、卢梭都重述了蒙田的思想，同时也读夏隆的著作。他们对宗教的批评都是由于法国南部三个文化圈笼罩下的世界中，阿尔比派、瓦尔登派、加尔文派和天主教徒之间的战争而引起的。

在这种宗教怀疑主义环境中，有少数人试图从宗教党派支配下，把神圣的和属人的领域解脱出来。弗朗西斯科·桑切斯(Francisco Sanchez,1550—1622)便是其中的一位。他是一名葡萄牙医生，曾在蒙百埃(Montpellier)和图卢兹担任医

学教授。他在科学和认识论上的怀疑主义是针对亚里士多德派经院学者垄断真理而发的。1580年,他发表《没有一样可以称为确切不移的》(*Quod Nihil Scitur*)。同一年,第一批《论文集》问世;也是这一年,奥林奇的威廉①这位低地国家的解放者被西班牙皇帝和罗马公教会实行绝罚。[66]桑切斯和笛卡儿一样,以怀疑为他的方法。他认为,一切意识形态都自命要达到绝对真理,其实人根本不应这样狂妄。如果他谦虚的话,运用观察、实验和判断,可以得到一定限度的知识。人为获得知识,必须"小心地观察人的感性认识的不足与障碍"。

夏隆和桑切斯的思想在低地国家得到有力的支持。这时的低地国家已经继承了威尼斯和意大利城邦的经济地位,[67]同时也继承了威尼斯在欧洲思想史上的特殊地位,也成为胡格诺派、路德宗小教派、波兰匈牙利热诚派、意大利西班牙人文主义学者、自然科学家的避难所。低地国家还把启蒙运动传播到英国,并且声援、加强了早期启蒙运动在法国的阵地。他们成为法国的印刷厂,还不断派启蒙使者去德国,直到俄国。在低地国家中,摩尼派异端分子、自由灵性派和左右翼改革派从11世纪末叶便开始活跃。白巾派修女②和其他妇女的运动、德国神秘主义教派、爱克哈特与陶勒的追随者、现代崇拜派等都在低地国家落户生根。低地国家的代言人鲁斯布洛克曾影响了基尔·格卢特(Geert Groote)、托马斯·堪庇、库萨的尼古拉和伊拉斯谟。令人惊奇的是鲁斯布洛克还对13、14世纪巴黎经院学者中那些顽固的阿威罗伊派、亚里士多德派二元论者,从布拉班的西格尔到梅厄古的约翰都有巨大的影响。这些人都是极端理性主义者,虽然如此,其中许多人又持有一种以新柏拉图主义为外衣的泛神论思想。这种教义上的奇特结合无疑是得到民间深层思想的滋养。巴黎的大师们不可能不受到当时大众的神秘主义教派影响。他们热切希望从理性、思想上抓住神。这个传统可以上溯到德国北部神秘主义对《雅歌》的注释,经过牟贝克的威廉到莱翁·艾伯利欧(Leone Ebreo)、乔达诺·布鲁诺和斯宾诺莎。

低地国家为政治、社会、经济自由而进行的斗争与这些团体组织、社会等级为宗教自由进行的斗争是紧密相连的,宗教自由意味着人的自我意识和自我认识,人运用自己的生活经验寻求神圣良心的权利。[68]早在1525年,路德就为安特卫普

---

① 奥林奇的威廉(William of Orange,1626—1650),又称威廉二世,于1647—1650年为尼德兰执政者,为谋求扩展到全部低地国家,与西班牙再次进行战争。

② Beguines,约12世纪末叶在尼德兰兴起的在家修女会,入会不必发誓愿。

一些人对他谈及的一些信仰见解而感到震惊。这些人认为圣灵只不过是理性和理解。在这方面的一个实例是低地国家的一位政治家科恩赫特(Coornhert),他于1522年出生于阿姆斯特丹,1572年成为低地国家的总务大臣。他从自己的政治经验中得出宗教自由、良心自由、宗教宽容等开明思想。这些思想使他几乎接近自然宗教,不要任何信条,这种思想为17世纪英国早期启蒙思想和自然神论铺平了道路。他问:"查理五世和菲利普二世用暴力强迫欧洲和低地国家接受统一的《信经》又有什么用呢?"[69]在阿姆斯特丹,那些有政治经验的富裕市民以及无数"沉默派"(Silent in the land)小组织,都在自己读《圣经》,并自行解释《圣经》。他们要求经济活动自由(反对路德派和加尔文派的国家经济制度、管理规章),要求像格劳斯所主张的海上航行自由,还有政治联盟的自由。彼得·德·拉·库特(Pieter de la Cust)等上层资产阶级就是他们的代表。

这些资产阶级渐渐看清楚:若没有一部开明的宪法和宗教自决权,经济自由也谈不到。库特甚至攻击教授协会垄断科学,就如同行业公会垄断制造业一样。[70]阿姆斯特丹成为这种共和党以及开明派人士的中心。接受加尔文主义的社会中下层大众则对之持反对态度;在他们看来,低地国家反对西班牙、法国、罗马教廷专制统治,争取自由的战争,只有完全按照加尔文派组织纪律,才能取得胜利。他们拥戴奥林奇家族以及掌握军权的地方总督。在这些圈子的宗教、政治战争精神影响下,胡格诺派难民的情绪也大大趋向极端化了。

他们的领袖,奥林奇家族的威廉出生于路德派家庭,但在天主教教育下成长,在反对西班牙和罗马教廷的战争的严重关头,转向加尔文派。他临死前的最后一句祈祷是:"我的神,怜悯我心爱的亲人和我的贫苦的百姓。"奥林奇家族作为"贫苦百姓"的领袖,获得巨大的权力。他们几乎成立起一个战斗的加尔文派专制政权。这些群众领袖往往拥有可惊的巨大能量。以一度曾任西印度公司派驻巴西总督的拿骚的莫里斯①来说,他使用大规模军事政治手段,想在殖民地建立起极权国家。和他同时,耶稣会士在巴拉圭所做的也一样。这种统治殖民地的实验是我们了解早期巴洛克时代的思想是重要的线索。它们充分表明康帕内拉、培根或霍布斯的极权思想并不全然是狂想。只要巴洛克时代的这些人得到机会,就力图把这些思想付诸实践。巴洛克时代的人们是认真要把人世间的一切都用于建立起

① 拿骚的莫里斯(Maurice of Nassau,1567—1625),1584年成为尼德兰执政,1590—1609年战胜西班牙统治者,1618—1625年为奥林奇的君主。

一个神圣的政权。这些在殖民地的实验和当时的极权思想都为法国大革命时期雅各宾派专政提供了先例。

就在开明市民和奥林奇家族的政治绝对主义斗争之中，欧登巴尼维特①、阿米尼阿斯②和格劳秀斯(Grotius)发展出他们各自的思想主张。这三个人都未能实现他们最初的志愿，但正由于在这方面的失败，他们得以成就对后世有更大影响的事业。约翰·欧登巴尼维持是低地国家执政府的官员，当然支持荷兰独立。他被称颂为“尼德兰最有才能的人”、“荷兰建国的第二个缔造者”。[71]他是一个法学家，深受加尔文的忘我工作精神影响。但在思想倾向上，他却赞成富裕市民的自由宽容主张。他从库萨的尼古拉和伊拉斯谟的思想中归纳出自己的格言：“没有任何事能完全知道，这是我的信仰。”他是一位精明而有胆识的政治家，若不是这样，也不可能在那危险的年代里引导荷兰前进。在富裕市民与奥林奇家族的战争中，最终他战败了。1619年，这位“国家缔造者”被处死。

欧登巴尼维特保护了莱顿大学的一位神学教授阿米尼阿斯。[72]阿米尼阿斯与欧登巴尼维特一样，反对各教派间日趋白热化的战争。他是精神历史的无情辩证运动下的受害者。历史学家从他的悲剧的一生中会看见社会政治基础和宗教上层建筑之间怎样相互作用。阿姆斯特丹的加尔文派中间，有一部分信徒反对把神解释得十分严酷，而且这部分信徒的影响日益增长。为此，阿姆斯特丹加尔文派教区议会请阿米尼阿斯帮助解决。阿米尼阿斯认真阅读了《圣经》和教父著作，结果是他完全接受了信仰自由的主张。使他的加尔文派兄弟大为吃惊的是，他竟然提出一种新的理论，认为人可以凭自由意志(这个自由意志不是来自神的绝对的旨意)，自己选择接受或拒绝神的恩惠。这种思想反映了富裕市民阶级争取贸易自由、争取生存的自由意识和为此而战争。因此，阿米尼阿斯立刻吸引了一批追随者，他们被称为阿米尼阿派(Arminians)或告诫派(Remonstrants)。加尔文派教区议会当然谴责这种主张，并且按照加尔文派办事的彻底性，到处搜捕迫害阿米尼阿派。欧登巴尼维特由于支持了阿米尼阿斯的无神思想而自己付出了被处死的代价。

几年之后，在纳慕尔(Namur)的神学院曾试图在加尔文派和阿米尼阿派之间

---

① 欧登巴尼维特(Oldenbarneveldt)，17世纪初荷兰新教徒领袖，主张国家政权应在教会之上。

② 阿米尼阿斯(Arminius，1560—1609)，荷兰新教神学家，反对加尔文主义的预定论，其神学主张对卫斯理宗有影响。

促成和解。这座神学院在胡格诺—加尔文派里是一个例外,其他大部分胡格诺派的思想都越来越教条化、僵化。罗马公教会对他们的严酷迫害把他们驱赶到另一极端,更加强调预定论。镇压和迫害并不能阻止阿米尼阿派的传播,它由荷兰传到其他新教国家,特别是传入了英国。由于遭受镇压迫害,阿米尼阿派更加要争取大众,因此它形成了一种世俗的理性的形式。从此,加尔文派创造出了自身的死敌。世俗化的阿米尼阿主义把加尔文主义封闭的国家、教会与神学体系从根本动摇了;它与从天主教人文主义改革派中兴起的索西尼安主义携手,成为欧洲新教推进世俗化、启蒙、民主、宽容与和平自由的一股力量。[73]

欧登巴尼维特的死亡也使格劳秀斯这位阿米尼阿派的命运无可挽回。[74]1619年,欧登巴尼维持被处死,格劳秀斯被判处终生监禁。格劳秀斯出身于荷兰城镇民政法官的古老家族。他自幼聪颖过人,被视为“神童”,在荷兰各地向公众展示,十二岁时说服母亲由天主教徒改信加尔文派新教。1604年,他被荷兰东印度公司聘用,为该公司偷盗一艘葡萄牙商船作辩护,他以公海航行自由、荷兰有权进行东亚贸易为理由,居然使葡萄牙一方无辞反驳。从此,格劳秀斯成为国际法领域的大宗师,就像基督教会初期历史上的保罗一样。1619年他被投入狱后,还要妻子设法把书偷送进牢房。1621年,他设法藏身在一箱书中,潜逃出狱,然后携家眷逃往巴黎。1625年他发表在欧洲国际法历史上划时代的巨著:《关于战争与和平的权利》(*De iure belli ac pacis*)。

格劳秀斯的思想深受阿米尼阿斯影响。他认为人生来是自由的,无论教会或国家都不能取消人的自由权利。但在一个社会里,只有大家遵守法律,社会才得以维持;而就全世界来说,则还处于无政府状态。在任何一个社会里,只要多数人坚持人类社会中来自自然的法理,即自然法,便能在社会中建立起秩序。国家也如同个人一样,只要承认以理性和平等为基础,就能达到共同认识。

格劳秀斯的个人遭遇,正如多数有成就的思想家那样,充满了不幸。在流亡巴黎后,1632年,他又再次流亡汉堡。他在外交领域的活动也并不成功。1634年,他作为瑞典大使去巴黎,结果又以失败告终。只是到了死后,他才名声大振。1915年,在伦敦成立了格劳秀斯学会。国际联盟以及现在的联合国都是以他的理论作为思想基础的。在欧美国际法和政治学领域,他被推崇为伟大导师。今天,我们可以清楚看出:他继承了多少前人的思想,从意大利流亡人士到西班牙学者如德·维托利亚(de Victoria)、索托(Soto)、瓦斯克茨(Vasques)、柯伐汝比阿斯

(Covarrubias)、苏亚雷斯和阿雅拉(Ayala)。其中有些人对司法工作中的定义和问题，在表述上的准确和犀利，甚至比格劳秀斯有过之无不及。

但从欧洲思想史的角度看格劳秀斯，与其致力于追溯格劳秀斯的思想渊源，不如考察他与他的时代之间的关系。格劳秀斯可以说是现代崇拜派的迟开的花朵，现代崇拜派的宗教理性主义在格劳秀斯身上完全成熟了。格劳秀斯著作中把民法中的常识观念、自我中心同时又有责任感、严格区分神与世界，都提高到普遍适用的水平。现代崇拜派的思想竟转化成简单明确的法律哲学，任何人若是信神或理性，信奉神圣的或世俗的法律，便不能不接受它。即使读者并不信神，关于自然法的论述依然是普遍有效的。格劳秀斯所著的另一本小书《论基督教的真理性》刊印了一百一十版之多，并译成十几种文字，其中包括阿拉伯文。这个成就堪与《效法基督》一书媲美。格劳秀斯的生活格言“时间就要终结了”(Ruit Hora)并不仅仅意味着一个人要抓紧一生的时间，它是现代崇拜派的一个根本思想“人生短暂”而用世俗语言所作的表述。它想说的是：人在世上的时间太少了。格劳秀斯和他的同胞盖瑞特·格罗特(Gerrit Groote)一样，从根本说来，是教导人懂得什么是公义和人当怎样生活。就思想说，他是约翰·洛克的先驱。

当加尔文派和阿米尼阿派在荷兰恶斗时，荷兰与法国、西班牙又正进行着政治和宗教权力的殊死搏斗。低地国家开朗、讲实际的大众对马德里和巴黎那种阴森森、讲宫廷排场、装腔作势的风格，完全格格不入。他们从西班牙和法国那个没有窗户的封闭小世界里脱身出来。与此同时，他们对于自然的神圣观念也破除了。荷兰的绘画表现田野、房屋内部、食品、火腿、鱼、植物、母鸡和别的动物，而不是去表现教堂的圣台。艺术也不再为宫廷显贵服务，而是与他们告别了。人开始客观地看待自然，也就是说，把灵性和物质分开了。现在他们得以自由地、全神贯注于从技艺角度去掌握自然。阿姆斯特丹已经接过来威尼斯城的许多职能，这时又继承了工程技术中心的职能。

荷兰在16、17世纪以工程技术驰名全欧，在控制海水和填海造地方面，只有意大利能与荷兰匹敌。荷兰人不仅修建海堤，还修建运河，在当时大陆上构成最早的水路运输网络系统。[75]荷兰还像威尼斯一样，发展了玻璃工业。玻璃放在窗户上，为室内照明等于延长了白天的时间，玻璃制成眼镜片，又使人的工作年龄得以延长。荷兰人西帕夏姆(Cippersheim)于1605年发明了望远镜。在此之前，早在1590年，荷兰人撒加利亚·杨森(Zacharias Jansen)已经发明了复合显微镜。由

于有了显微镜,五十年后,低地国家的一个商人勒文霍克(Leeuwenhoek)成为第一个细菌学家。在以往一千年里,眼睛是一种神圣的器官,自柏拉图到奥古斯丁,都认为眼睛的天职就是为了默想上帝,现在眼睛也世俗化了。人从镜子里又挑剔又惊羡地端详自己。[76]用眼睛观察人,成为加尔文时代世俗化和省察内心倾向兴起的一个语言标志,从伦勃朗①到卢梭都是这样。[77]磨制的镜片竟然在科学上把个人与自然、与物质世界分开,成为17世纪科学与思想的一个显著标志。玻璃把人的生命与思想客观化了,这就为17世纪的人增加了一道与古代欧洲世界之间的阻隔。眼睛不再是神圣的了。人和自然之间拉开了距离,神与世界相隔就更远了。从这时起,只有靠政治权力才能重建国家的统一,也只有靠一种讲纯粹灵性的神学才能恢复宗教的统一。在这一切发展的下面是对神与世界之间不可逾越的深渊有一种深刻的失望。

1642年,黎塞留生前最后一次击败阴谋时,教皇乌尔班八世评论他说:"如果有神,黎塞留当然必须赎罪;否则,他就堪称为一个出色的人。"[78]这句话恰恰透露了巴洛克时代留给它的继承人的巨大恐怖和紧张心理状态。[79]它揭示出帕斯卡尔和詹森的两个世界以及笛卡儿所说的物质的邪灵和永不错误的神灵。这里,双方的前提都有根据,都可信也都被接受。"神当然是有的",黎塞留也确是"出色的人"。马萨林②是人的信仰世界与现实人生之间紧张关系的另一个证明。1661年他在临终认罪时说,对自己所犯的罪并不悔恨。[80]他生前曾经偷窃了大批珍宝,堆藏在他的坐落于凡桑(Vincennes)的主教宫里。在临终前,他叫人把弥撒礼的含义背诵给他听,大概他从不曾认真学习过这些。

康班涅(Ph. de Campaigne)所画的黎塞留像有三个头,使人乍看之下会吓一跳,虽然显得狡猾奸诈,却是一眼就能看清的,比笛卡儿或莱布尼茨那像是戴着面具的像还赤露敞开一些。莱布尼茨的面相中那种高深莫测使他的同时代人看到都害怕。这几个伟大的破坏者的性格和工作都透露出共同的双重性,[81]仿佛加尔文的神在这些人身上化为肉身了。黎塞留在率军攻陷拉·洛歇城③后,向路易十

① 伦勃朗(Rembrandt,1609—1669),17世纪荷兰最著名的人像画家,善于刻画光线与阴影对照下的人像。

② 马萨林(Mazarin,1602—1661),继黎塞留任法国国务大臣的枢机主教。

③ La Rochelle,在法国西海岸,原为法兰西自治城市;1628年被黎塞留率军长期围困后攻陷,标志法国中世纪政治局面结束,中央集权国家形成。

三报告说:“为达到我们的目标,还需要摧毁许多城墙。”[82]当围困这座城市时,黎塞留送信给西班牙说,这场战争是在全欧洲消灭异端的开始,而其时黎塞留正对德国、荷兰与斯堪的纳维亚各国的新教徒予以大力支持。这位神圣罗马教会的枢机主教,已经不再持守基督教国家的信念,也不再相信一个统一的欧洲,也不相信神的恩惠与人的事业能够自由交融,他像笛卡儿和帕斯卡尔一样,在内心感到所有这些力量的压力。从他早期反对新教徒的论著中便可看得很清楚:他谴责新教徒要求良心自由是想把全社会投入无政府的混乱状态。[83]为反对无政府这种最坏的邪恶,就必须维持社会等级的权威,新教徒要把国家交给人民,而人民是个九头怪兽,连自己究竟要求什么也不知道,因为他们又聋又哑。

黎塞留如此害怕无政府状态,因为他已经对历史的发展失去信心。这种焦虑和失望把他与法国大革命的革命意识形态专家连在一起了,这些后来的革命意识形态专家在精神上是黎塞留的儿女。因为黎塞留开创的绝对国家正好为他们铺平道路。黎塞留拼命活动,仿佛想经他之手,可以做完一切事情,正反映他以及整个巴洛克时代的恐惧,深怕掉进前面的深渊。巴洛克时代的人们已不再相信神与人、灵性与物质的自然交往,更不用说它们的合作了。于是,要创立一个巨大的制度来对人施加管教。他们对民众和与民众在一起的教会作战,这些都被认为是女性的。笛卡儿和帕斯卡尔想把阴性的物质从属于阳性的数学。黎塞留在精神气质各方面很像加尔文和约翰·诺克斯,要对美第奇的玛丽亚①那种女性的软弱妥协进行战争,[84]而黎塞留自己则代表了男性的理智,最终获胜。

当危机达到高潮时,路易十三世对他的母亲美第奇的玛丽亚说:“你是母亲,我当然尊重,但我更全心服事国家。”[85]玛丽亚的另一个儿子奥尔良的嘉斯东(Gaston of Orléans)按照黎塞留撰写的誓词,向他的哥哥路易十三宣誓,如同在神面前宣誓,要尊敬路易十三如同父亲。[86]黎塞留建立起一套国王崇拜和国家崇拜,他是教皇格列高利七世的世俗化身,他也像格列高利七世那样,否认自古以来贵族对领地的世袭权利(但贵族还享受一项传统权利就是在弥撒礼中,主祭神职人员要向他献香三次)。自此以后,贵族与他们的城堡、领地分手了,他们只好到国王的宫廷中去充当奴隶了。显然后来贵族们对被迫服事新的教父进行反抗,但在初期,国王的计划还是胜利实现了。于是,国王制订出一套繁琐的宫廷礼仪,把贵

① 美第奇的玛丽亚(Maria de Medici,1573—1642年),法国国王亨利四世之王后,1610年亨利四世被暗杀后,成为其子路易十三的摄政王,提拔黎塞留。1630年被黎塞留逼迫出亡。

族们的身体、头脑、灵魂都管制起来。

在加尔文主义盛行之下,黎塞留的计划便于推行。若不是因为法国的新加尔文主义正好成为他的盟友,黎塞留绝不可能把宫廷里的罗马公教党、旧贵族以及各地区五花八门的地方势力都置于全能国家统治之下。在亨利四世统治下开始的五十年和平时期里,加尔文派逐渐趋于世俗化,在这个转变过程中,加尔文派出现了分裂,只有一小部分人(其中主要是市民和下层手工业工人)还继续坚持加尔文派最初的抵抗精神。那些高级贵族、军官和工程师们都被新国家的禁欲主义要求强烈地吸引住了。这个国家就是神降临在地上的化身。它取走人所有的一切,而给人的则是不倦地工作,有为它而生为它而死的荣誉。年轻的新加尔文派,渴望行动,准备牺牲,在1628年反对老式加尔文派时,与黎塞留站在一边围困拉·罗歇城。[87]正是为这些人,也正由于有他们的支持,黎塞留才得以把为民族国家献身禁欲服务变成一种新的宗教。在黎塞留的制度下,不容许任何反对派存在。掌玺大臣马里阿克①是中世纪教会普世权利的最后一个维护者,为此只有去坐监牢,像著名的贵族领主巴松比埃(Bassompierre)也被关进监狱。

“巴松比埃坚持自由、独立,反对新国家统辖一切……他的城堡因此被夷平……继此之后,全法国各地贵族领主的古老城堡都被拆毁。就是罗马教会的这位枢机主教开始把它们拆毁的。”[88]就在这些城堡的废墟之上,黎塞留靠第三、第四代加尔文信徒,建立起新的民族国家。有一个背弃信仰的胡格诺派牧师,在17世纪末把政治绝对权力主义概括为:“在国王统治的全地,只能有一位皇上,一部法律,一个信仰。”[89]国王的情妇德迈特农夫人本来出身于一个著名的胡格诺派道比涅家族,但她却劝说路易十四撤销《南特诏令》②,消灭了她所出身的胡格诺教派,使新加尔文派关于在一个国王之下、只能有一部法律、一个信仰的理论得以实现。而胡格诺派贵族在黎塞留手下,则帮助黎塞留把老公教徒、老加尔文派和老封建领主、目无法纪自行其是的人,从国家显要位置上统统清除。

加尔文派知识分子也投向黎塞留手下,正是他们在法国文化生活中贯彻了他

① 马里阿克(Marillac),原为黎塞留主要助手,后与皇太后美第奇的玛丽亚联合反对黎塞留,被投入狱,受尽酷刑。

② Edict of Nantes,原由亨利四世颁布,予新教及罗马公教会同等地位。



们的主人的绝对意旨。古老法国的美好的民间语言，维戎①和拉伯雷都曾用它来写作，现在却被取缔了。这场清洗运动摧毁了许多贵族、地区的小王国，连同那里的城堡。黎塞留创立法兰西学院就是为了用以摧毁民间使用的语言。在法兰西学院担任常任秘书的瓦伦坦·孔拉特（Valentin Conrat）是巴黎胡格诺派教堂的长老。他经常参加天主教知识分子在杭布叶旅馆（Hôtel de Rambouillet）的聚会，其中人士都属于天主教的詹森主义者，和加尔文派已经没有区别。他又参加在苔斯·洛格斯夫人（Madame des Loges）家中举行的新教徒聚会。同一批人后来汇聚在卡恩（Caen）学院，目的也同样是要纯洁法国的语言和文化生活。[90]

黎塞留堪称为现代政治绝对主义和“冷战”式文化政治之父。他任用一批教士、文人、诗人，为他的内外政策从事宣传。还有一批律师、作家、档案专家，在他领导下工作。1635 年，他的一名帮佣、修道僧康帕内拉开始宣传心灵战争、文字战争。[91]在此之前几世纪，布拉班的西格有一个学生个皮埃尔·杜博阿（Pierre Dubois）便曾建议政府雇佣知识分子为它工作。杜博阿和黎塞留及其手下一批人都抱一种精神、物质两元论的思想，从事与反对王权政治的人战争。无论杜博阿或黎塞留都不相信身体和心灵的两个世界可以合作。

在黎塞留身边最重要的一名帮手是令人畏惧的“灰衣大主教”，修道僧约瑟夫（Capuchin Père Joseph）。[92]约瑟夫于 1577 年出生于巴黎的一个贵族家庭。他的父亲尚·莱克勒是法国驻威尼斯大使，母亲出身于加尔文派家族。[93]约瑟夫的父母对他们早熟的儿子精心教育，约瑟夫通希腊文、拉丁文、意大利文、英文、希伯来文、西班牙文——换句话说，他对三个文化圈笼罩下的世界中各种语言都熟悉（却不包括德文）。在各种学问领域里，他学过法律、哲学、数学以及碉堡工事建筑学。他还曾到意大利、德国、英国旅行，以完成他的人文主义教育，这个教育过程也同时培养了他对事怀疑的头脑。[94]1599 年，他经历一个心灵转变的经验，参加了卡普钦（Capuchin）修道僧的行列。他的精神导师是圣方济和现代崇拜派的教父们，尤其是陶勒和勒伊斯布鲁克。从这些人身上，约瑟夫培养出一种内心的沉着冷静。此后他把这种内心修养的理论进行宣传，并且讲解培养的方法。他的《灵性生活导论》和当时笛卡儿所著《关于方法的论述》惊人地相似。

1613 年前后，约瑟夫开始为黎塞留效劳，很快就为这位权倾一时的枢机主教

① 维戎（Villon，1431—约 1465），法国诗人，以所著《信仰的小声明》、《信仰的重大声明》、《维戎的墓志铭》中对人世的洞察和讥嘲著名。

所吸引住了。他逐渐由过去的专事祈祷转向行动。他深信:那些老百姓、新教徒、异教徒应能顺服创造之灵(按笛卡儿的说法,是"在思想的存在"[res cogitans]),而且他能从世界的邪灵那里取来进入天上耶路撒冷城的钥匙。约瑟夫并未能做到这一点,整个巴洛克时代也未能做到这一点。约瑟夫给他的灵性的女儿奥尔良的安图婀奈(Antoinette d'Orléans)写了一千一百多封关于灵修的信,还写了大量小册子,四百篇劝道文章,最后成为一个阴郁暴躁的老人。1635 年,即他去世之前三年,约瑟夫著《沉思录》,其中描绘自己已经精力耗尽,空无所有。"我为许多不相干的事情去呕心沥血,荒废了岁月。从切身经历中,我体会到不和神紧密交往是多么严重的邪恶。"[95]他的一生从追求灵的沉醉开始,却以对自己的失望告终。

约瑟夫和其他一些高傲的巴洛克思想家们耗尽自己的才华,最后像战场上沿路焦烟中的空弹壳一样散在路旁。像约瑟夫最后所说:"现在我向世界望去,想一下世界怎样度过岁月,我自己怎样度过岁月,感到我们已经失去了清醒判断事物的能力,除了在一些外表的方面之外,我们和异教徒、土耳其人已经没有什么两样。""教会里幸亏还有少数纯洁的灵魂——否则神将用火毁掉这个世界,加快最后审判的来临,或率性另造一个新世界。"[96]约瑟夫在绝望之中,希望世界立即完结。他的毕生都用于反对穆斯林的事业,而到了老年,却不得不承认,基督徒和穆斯林并没有什么不同。约瑟夫是在人文主义和圣方济的乐观主义思想中成长的,一心想为神征服世界,最后却在这样的绝望中了结一生。

1648 年,正是威斯特伐利亚条约①签订的一年,修道僧马林·麦桑(Marin Mersenne)在巴黎去世。[97]他的一生与约瑟夫神甫同样大胆鲁莽。当他在耶稣会所设立的学院中就读时,麦桑吸收了 17 世纪耶稣会士的乐观主义精神,正是这种精神使他们成为法国启蒙运动的先驱。麦桑认为用自然科学(当时对自然的认识是机械的)解释世界的时候已经到来。他坚信,科学的进展将引导人们从宗教来理解宇宙。1636 至 1637 年间他写作《普世的和谐》一书,正是为阐述这个思想。他对科学将最终引导人认识宗教真理如此坚信不疑,以致毫不迟疑地与霍布斯这样的无神论者、伽桑狄这样的怀疑论者、著作遭禁的伽利略以及加尔文派异端分子霍伊根斯(Huyghens)交往,互相通信,亲自造访,还向人介绍翻译著作等。他是

① 威斯特伐利亚条约(Treaty of Westphalia),由神圣罗马帝国、法国、瑞典及帝国中的新教国家签订,结束三十年战争。神圣罗马帝国因承认德国新教国家而大大削弱,同时加尔文派也得享宗教自由,尼德兰、瑞士独立,法国一跃而居欧洲强国首位。

他那个时代的莱布尼茨。他不倦地进行活动，希望建立一个精神上的学院，若不能网罗全欧洲的学者，至少要网罗全法国的学者，让他们可以自由地讨论、争论。他把库萨的尼古拉的思想重新加以推广，介绍给笛卡儿，并在此后二十年里，使笛卡儿与欧洲思想界保持接触，把霍布斯、伽利略、帕斯卡尔和詹森的思想介绍给笛卡儿。另一方面，他成为在法国推广笛卡儿思想的最主要一员。

笛卡儿曾把他的著作献给黎塞留。他也和黎塞留一样，对法国作出十分重要的贡献，[98]那就是把托马斯的经院哲学与新兴居统治地位的资产阶级的思想结合起来。[99]起初，他想复兴托马斯主义，但他受到加尔文主义及在天主教内与之相呼应的詹森主义影响，当时詹森主义也正在兴起。结果出现的是一种奇特的理性主义，既表现了新的资产阶级的自我意识，又使资产阶级为之倾倒。它的魅力就在于笛卡儿思想的基本结构。笛卡儿通过意志的训练，得以控制自己，甚至在感情生活颠簸、精神不宁之中，依然方寸不乱。他把在时间之中的历史、自然世界与个人同理性的神圣领域划分开。在三十年战争期间，德国、荷兰、瑞士、意大利、匈牙利都淹没在非理性主义的波浪之中。民间深层的思想掀起了革命的属灵主义浪潮。笛卡儿看到了这一点，被它吓坏了。[100]1619 年 11 月 10 日，笛卡儿在乌姆(Ulm)做梦，后来他追述在梦中“先被鬼追逐，后来又被飓风吹倒。他急急跑向附近一所学校的小教堂去躲避，才跑到教堂旁边庭院里，觉得自己被时间的巨浪击中了”。[101]“旁边的其他人都没有被巨浪击中。他们还站在一起闲谈，悠然自得。我却不得不弯下腰，迎风向前走……”这个梦反映笛卡儿对自己承担的使命的沉重感。他所致力的是寻求一种思想方法，使人类的思想能不致受幻觉、欺骗和邪恶引诱所动摇。笛卡儿也和马丁·路德一样，在精神上经历了一度震动和恐惧，但他是以思想的力量来克服这种恐惧的。他用一种类似罗耀拉的精神训练方法锻炼自己，并且以事实证明，正确培养起来的理性可以掌握自然世界中的数学秩序、人的机体和动物的自动机制。于是，用机械和数学方法解释宇宙的大门被打开了。

马丁·路德在面对不可知的神时，只能从“纯粹信仰”中寻求拯救，“唯有靠信”。人只有在神面前意识到自己是罪人，让自己在神里面消逝，而得到救赎之后，才能获得独立。笛卡儿则从理性中寻求救赎。但这种理性中还夹杂着不少马丁·路德时代来自民间的原始的“信赖感”。民众虽然在暴君统治下过着奴隶生活，对世界中有良善，仍然抱着信心。路德的《信经》中说：“我在”(ergo sum)，与笛

卡儿所说“我思，故我在”(cogito, ergo sum)，是有内在联系的。[102]笛卡儿把信仰置于理性基础之上，是由于考虑到一种可能：人受骗是被一个有大能的邪灵引诱到谬误中去。笛卡儿的理性主义建立在一个简单的论断之上，即神绝不可能是一个说谎者。[103]在接受这个论断之后，笛卡儿就能比较快地推论出神的存在和有一个关于人的头脑的真正科学。正如《诗篇》作者说，神安排世界时也像安排宇宙一样，有形，有数，有重量，使人思考神所安排的宇宙秩序，并明白自己就在其中。

那个“恶灵”，代表说谎的大神，是东方热诚派所信的恶神的再现。[104]路德和加尔文都认为：一个全能的神是人所无法认识的。笛卡儿克服这一点的办法是把神的全能集中到一个特点上，即神只能是真理，不能是谬误。笛卡儿是运用托马斯经院哲学和新加尔文派——阿米尼阿派思想——做到这一点的。在理性基础上重建信仰，就使精神失望的人能够重新得到安慰。有来自神的理性，人能对地上的一切进行衡量、计算、思考。笛卡儿谙习鲁尔和库萨的尼古拉的著述，而且继承发展了两人的思想。

笛卡儿的理性主义是一种负面的神学。这种负面神学显示出对神的权威敬畏崇拜，同时又把神的本质笼罩在缄默之中。笛卡儿接受现代崇拜派和陶勒、伊拉斯谟的思想，还有从佩特拉克起主张宗教改革的人文主义，在这思想基础上否定了亚里士多德派经院哲学的上帝观。[105]另一方面，他比阿奎那以来的任何一个思想家都更重视秩序。[106]他的名言“我思故我在”常被援引，却常被曲解。这句话的真正意义是：我是“一个精神实体，没有任何物质性，我思考并存在，因为永不说谎的神把我创造为一个灵性的存在。神派我考察并控制这个物质世界”。[107]笛卡儿确信：他自己的哲学与信仰相吻合，超过任何其他哲学。[108]他是在塞内加、蒙田和夏龙的影响下成长的，[109]他把自己的理性主义看做神灵创造的一种灵性秩序。早在1630年，笛卡儿以胜利的心情写信给麦桑说：“神把理性赐给人，因此一切人都应当认识理性、认识自己。为此我着手研究并深信，人可以用比几何学中的论证更有启发的方法来论证形而上学的真理，神创造自然律就像一位国王在本国建立法律一样。关于这一点，你尽可大声宣告，不必害怕。”[110]笛卡儿把神的伟大与国王相比，国王和他的子民相距越远就越发威严，神的权能是无论人怎样想象也不为过的。

1648年的灾难(指威斯特伐利亚条约承认低地国家独立)把西班牙的世界强国地位一笔勾销了。威斯特伐利亚成为西班牙人心上一块永远的创伤。现在轮



到路易十四的法国接过去马德里宫廷的排场,同时也接过去特伦托会议后的西班牙天主教理性主义。按照西班牙传统,国王对平民高高在上,才显出国王是一国之主。西班牙宫廷的威严排场既保护着国王的威严,同时也保护着臣民,少受国王施威时的痛苦。它反映了当时那个充满焦虑不安的世界。[111]国王的每日生活就像是要垂教于万世(Mathesis universalis),无论吃饭,走路,一举手,一投足,甚至女皇分娩,都是关系国家以至宇宙秩序的大事。笛卡儿的理性观念就是这种类型的国王,国王的意志叫真理要"真",于是它就"真"了。然后,神圣之王就变成了理性。[112]神的存在是万物的基础。大多数人崇敬神时,不注意要保持距离,他们不把神看做"无限而不可知的存在",相反的,只把神限定在一个狭隘的名字里面,限定在那名字的几个音节之中。结果他们把自己变成了无神论者,因为不懂得:世界的自然法则和神的深不可测的权能相较,只是次要的现实。[113]笛卡儿总是或多或少地自觉关注着加尔文的前定论教义。他和麦桑的通信中曾经问道:"神诅咒人永远受苦,是否符合神的本性。"[114]笛卡儿构筑他的理性主义哲学,"以反对有些人认定神既经常欺骗、诅咒,他也可能把大家都欺骗了"。"我们的信仰和全部创世说的基础就是自奥古斯丁经阿奎那传下来的一个信念:神不可能说谎。为此,我常奇怪何以这多神学家继续违反这个命题。"[115]

由于神凭他的权能永不会说谎,他保证人可以确知无疑地使用数学理性。用巴洛克人文主义的政治词汇来说,这就保证了人有权利成为"全体公众之中的一个组成部分",也有能力谨慎节制地为同胞服务。[116]

笛卡儿也像鲁尔和库萨的尼古拉一样,确信他的方法能解答"实际科学"中的一切问题。他称自己的理论是"解答科学难题的方法",[117]但他心目中的"实际神学"只包括逻辑、数学和从一般原理出发,进行推论。[118]笛卡儿建造他的理性王国时,能使用的思想资料不多。为使理论稍为稳固一点,他在"神是深不可测的"这一点上,付出了很大代价。他还要牺牲历史、自然观测和个人主义来建立这个理论。[119]笛卡儿是一位新修道僧,虽然他观察星辰,不论在哪里居住都有个小花园,对兔、狗、鱼等进行解剖,但他和自然科学却是绝缘的。他拒不接受伽利略的观测,并指责新自然科学不问万物的资料、本质和初因。现代科学不得不放下这类问题,而去进行实验;对此,笛卡儿也拒不同意。他是奥古斯丁式的人文主义和空想主义者,还持守着13世纪罗杰·培根的传统。另外,他又像弗朗西斯·培根那样,梦想科技进步,却对有待科学实验去验证的许多事物夸夸其谈。[120]

笛卡儿强烈否认他和康帕内拉、布鲁诺这样的乌托邦主义者(他称之为革新家[121])或霍布斯这样的绝对主义者有任何共同之处。[122]但他无法掩盖在他思想中的乌托邦因素和巴洛克时代的权力意志;这些主张渗入他的思想,以致现代路德宗存在主义哲学家雅斯贝斯①和马利丹②大为吃惊。[123]笛卡儿在内心深处,是一个独裁者,他把制订的秩序强加给外部世界,并独断地命令外界怎样存在。推到最后,笛卡儿想充当一名地上天使。他想一举完成对一切事物的认识,连同事物之间的因果关系,并能看得深刻。他想象中的自己拥有天使的知识,这些知识都可以用几何形式来表达,不受任何物质的限制,而且想把一切现实都归结成几个数学公式和几何图形。[124]在关于人性的理论中,他主张人的身体和灵魂是截然不同的因素所组成,这套理论完全是二元论。按这个理论,人的灵魂只在人脑的松果腺(pineal gland)那一点与肉体接触。不无嘲弄意味的是,当初斯多葛派提出:灵魂是生命的火花,到笛卡儿,灵魂成为神秘的"头脑之巅"(apex mentis),从而又回到它的自然发源地。笛卡儿还认为,是神控制着人的身体与灵魂的关系。当人不相信神控制自然秩序时,人和动物躯体中的自动机制就自行运转。

笛卡儿从麦桑那里得到帕斯卡尔的富有生气的著作,这两个思想家彼此相互影响。[125]帕斯卡尔在《思想录》中常常玩味笛卡儿心爱的主题,显然那对他也同样具有吸引力。本书由于篇幅的限制无法详述帕斯卡尔的悲剧。当时知识界正由于信仰与理性无法相容而陷于失望之中。帕斯卡尔对知识界产生了巨大的影响,其中有些人认为帕斯卡尔是法国历史上最伟大的宗教心灵。帕斯卡尔无疑具有一个伟大的人格,但是他所起的作用主要在于"破旧"。他的巨大本领在于化繁为简(甚至过于简单化)和激起人心中仇恨的感情。[126]他所了解的现实世界只有两个方面,其一是数学、几何和严格自然律之下的世界;其二是人永远在反对神的叛逆之心。人的信仰和知识把人撕成了两半,在极力挣扎之中,人只有承认神的存在并投入神圣的深渊,而在深渊中可能一无所有。帕斯卡尔说过一个著名的打赌比喻,一个人打赌说有神,如果他赢了,他就成了一个无限的大赢家;而如果他输

① 雅斯贝斯(Jaspers,1883—1969),德国哲学家,认为人唯有在具体历史条件下,承担个人责任,与社会沟通,才能真正存在。这样做,永远是一个冒险,其思想被称为超越的存在主义。著有《现时代的人》、《哲学的永久的领域》。

② 马利丹(Thomist Maritain,1882—1973),法国天主教新托马斯主义哲学家,曾著《三个改革家》,攻击马丁·路德、笛卡儿及卢梭。

了,他几乎毫无损失。因此,任何有头脑的人都会赌:神是存在的。我们只好假定神是存在的,而后按照这个假定去安排一切生活。

在这种典型巴洛克式的概念游戏后面,有一种宗教虚无主义,其中包含有可怕的方面。[127]首先,上面所述帕斯卡尔的打赌比喻只能存在于人的内心深处,在那里,神是“一切”,而人只是“无有”。神和人之间能够并也确实在彼此游戏,并互相哄骗,像德国神秘主义者所说的那样。这种内心神秘经验,若是放到历史现实之中,将变得十分可怕。这是说,它一旦逸出心灵的范围,就将把人间变成地狱。就以一度曾是天主教詹森派大本营的皇家港为例,它虽已被夷为平地,而且已经荒芜了几个世纪,还可依稀辨认出当年一度成为集中营时的景象。那些把人的心灵过于简单化的人,事实上把世界置于他们假想的选择、假想的结论之下。如从这一点看,帕斯卡尔就属于这一类。他的打赌局面和可能结局都是谬误的,其原因是他把宇宙分割成一个数学的领域(esprit géométrique)和一个死亡统治的领域(esprit de finesse)。人在历史中,不能就神是否存在,和自己打赌。如果他打赌说神存在,而且赢了,按照《福音书》中的说法,他将赢得全世界和地上的列国。

这个命题中包含的真理可以从左、右两种极权主义者在世上的胜利看出来。这些人都是内在论者,并接受帕斯卡尔打赌说法中的一方面,不管他们称自己是资产阶级、宗教界、唯物论者或唯心论者。至于说,人打赌神存在而输了,并不因此损失什么,这也是错的,因为如果神存在,人将失掉在地上、在历史中的一切,也失去那竭力追求信神的心灵世界,正如《旧约·约伯记》第13章15节约伯所说:“虽然神杀我,我仍信他。”帕斯卡尔的打赌说法不是神学,而是文学。他提出的问题是即使那些愿意拿自己生命打赌的人也不会去问的问题。[128]帕斯卡尔开始了近代宗教文学的新的一页,运用思想和想象去试验神是否存在,结果往往是完全丧失了神。帕斯卡尔思想中的文学成分绝不是他的思想造成的最危险结果。他的打赌的想法反映了一种宗教虚无主义。这种虚无主义是如此充满否定性,以致帕斯卡尔要构筑一整套囊括全球的神学理论说明世上的邪恶,来证明神的公义良善,以此作为基督教信仰的终极堡垒。著名的《思想录》是那部不曾问世的巨著的片断,在《思想录》中,人们可以看到巴洛克时代宗教著述的那种特色——悲观主义、渴望建立庞大的思想体系、虚无主义和失望。罗马公教已经降到一种加尔文—笛卡儿式二元论。宇宙已被分裂为纯粹的灵和邪恶的物质两部分。人类再没有任何余地可以为生命感到欢愉。创世、一切受造的生物、个人和历史,都得不

到一点理解和同情。所剩下的只是二元世界的冰冷的必要性。这是詹森主义运动的核心思想。

加尔文和笛卡儿的生硬的二元论，严峻的道德和高傲的神气，通过詹森主义进入西欧的公教社会。它渗入了修道院、神学院，征服了神学家的讲坛和主教的宝座。尽管遭到取缔和气势汹汹的反攻，詹森主义还是迅速赢得了法国天主教会内的大部分知识分子，在罗马教廷的枢机主教中间也赢得了支持者。到1750年，即詹森主义遭到谴责一百年后，它已传播到德国和中欧。后来到1781年，奥地利皇帝约瑟夫二世还宣布：教皇在1713年发布的通谕(其中谴责盖斯奈[Quesnel]的一百零一条论纲)在奥地利帝国境内无效。对18世纪的专制君主来说，詹森主义十分有用，因它提倡服从国家，还鼓吹科学进步和国家改革教会，结果它在天主教国王宫廷里起着像路德派在新教国家中的同样作用。18世纪德国新教寻求和詹森主义联合起来，这不是偶然的。

无论是基督教改革运动或多数世俗的思想运动，开始时往往与某地区、某家族有密切关系。詹森主义也不例外，它发源于离巴黎不远的皇家港，那里的修道院是阿瑙家族建立的。阿瑙家族的先辈、胡格诺派新教徒安托万·阿瑙(Antoine Arnauld)是拉莫(La Mothe)和维艾诺夫(Villeneuve)的领主，1547年来到巴黎。当美第奇的玛丽亚女后在法国执政时，阿瑙任总检察长。在巴多罗买圣日对胡格诺派大屠杀后，阿瑙全家(除一人外)都改宗罗马公教。他的儿子安图安(1560—1619)于1594年在国会内代表巴黎大学，反对耶稣会士的活动。安图安是个典型的胡格诺派族长，他将二十个儿女都按照敬畏神的严格要求抚养成人。这些儿女都有很高的天资，都具有严格的法制精神。正是这一代阿瑙家族成员创立了詹森主义运动。其中之一为安洁立克·阿瑙(Mère Angélique Arnauld)自十一岁时充当修女院长的助理，后来自己成为修女院长，把上层女信徒的慈善团体，设在皇家港的总部改建的一个修道院，为奥古斯丁修会中受迫害的摩尼派提供庇护。其时低地国家的一位詹森主教率领一批鲁文大学的神学家，正为对付新教徒的预定论和救恩教义要在神学上寻找新的解说。奥古斯丁晚年为反对贝拉基主义又回到青年时代的摩尼教思想中去。詹森主义者也陷入与奥古斯丁同样的神学困难。他们复活了摩尼教二元论，由此与法国的阿尔比异端传统接近。阿尔比异端的影响直到17世纪也并未完全消灭，还不时卷土重来。与此同时，詹森主义者又接近加尔文派，因为双方都主张维护神的荣耀，反对人的纵欲。[129]



詹森主教死后，安托万·阿瑙成为詹森主义运动的领导人。他要求信徒回到使徒时代认罪的传统，认为人因有罪，不应常领圣体，只有少数被召蒙福的信徒有资格常领圣体。1643 年，詹森主义运动发表《论常领圣体》一书，阐述主张，得到十五位主教赞同，教廷也未予谴责。在此之前，詹森所著《奥古斯丁》(1640)一书，于 1642 年被罗马教廷列为禁书(而该书在 1643、1652 年都曾于罗马再版发行)，安图安一直为这本书辩护，从中表现出在他身上那种老加尔文派和公教人文主义改革派的顽强精神。当国王与教会为委任主教权利发生争执时，他站在主教一边，反对专制王权；他也同样反对教廷的专制。由于这种精神使詹森主义运动卷入了反对路易十四的政治战争，结果在 1710 年，路易十四下令摧毁修道院。其次，安图安攻击耶稣会士把今生的世俗事务和信仰中的永生混淆是错谬的，这种抨击又发展到反对罗马教廷。由于树敌过多，安托万·阿瑙后来只好撤退到西班牙影响下的低地国家去，1694 年死于布鲁塞尔。他的兄弟亨利是安格斯(Angers)地区的詹森派主教，在皇家港和罗马的冲突中，采取中间立场。另一个兄弟霍贝尔是个法学家，并继承祖父的事业，在巴黎法庭中担任一名财务官员。霍贝尔有十五个子女，但后来鳏居皇家港，在退隐生活中翻译了教父奥古斯丁、阿维拉的德肋撒以及人文主义改革派的著述。

皇家港发展为一种从事世俗事务的修道院，与奥古斯丁组织的半僧侣式社团十分相似，其中有男有女，都头脑清楚，献身于改革天主教会。它逐渐成为伊拉斯谟时代宗教改革运动余绪的中心地。尽管反宗教改革运动对改革派多方围剿，改革派留下的实力比人们通常设想的为多。詹森主义继承了人文主义派的古典教育事业，对历史和哲学进行人文主义角度的批判研究，这是它与罗马教廷和耶稣会士战争所需要的"辅助科学"。当时在巴黎和荷兰乌特勒支出版的《新的神甫》周刊最好地表明了詹森派的思想。

詹森派的刊物，连同一些政治性周刊以及耶稣会的学术刊物《特莱孚期刊》(*Journal de Trévoux*)为启蒙运动做了重要的思想准备。《新的神甫》周刊是在 1713 年教皇谴责詹森主义后詹森派加紧组织詹森教会党(Jansenist Church Party)，为此出版的机关刊物。有十二名主教参加了詹森教会党。在 1716 至 1728 年间，巴黎大主教也参加了詹森教会党。在巴黎大学神学院、亥姆(Rheims)、南特(Nantes)的大学里，在议会中，詹森教会党都得到有力的支持。这个党要求举行宗教会议，推翻教皇 1713 年对詹森主义的判决。当时法国宫廷是在耶稣会士影响

之下,不支持法国天主教会内这股强大的激进派势力。这是后来法国大革命里封建王朝被推翻的一个重要原因。受迫害的詹森党人和加尔文派以及被皇家剥夺了权力的贵族们汇合在一起,形成一股反对国王及其支撑者罗马教皇的巨大势力。1669年在教皇克雷芒九世统治时期开始了所谓“克雷芒廷和平时期”,延续几十年,直到18世纪初期。在这段时期里,詹森派在盖奈领导下发展到法国全境。

詹森主义的一项重要教义是认为人处于善恶冲突之中,成为被这种冲突所驱使的一个自动体,当善或恶在人心中占优势时,人的行动也随之而定。行善的意志是要从外面强加予人的难驾驭的内心,禁欲主义和严格的心灵纪律能使人的意志转向信仰。人们的心灵必须加以约束,邪恶的物质世界必须予以控制调节,而后才能为神灵服务。詹森党人是很好的组织者、监督者、调控者。他们在教会、企业和地方政府中都推行他们的纪律精神。这种精神一旦世俗化了,所产生的社会影响是显而易见的。詹森主义者把人们原来相信等级制社会转为相信一个政府机构。[130]他们把牧师变成经理,神甫成为政府部门的官员。“公教加尔文主义”在政治上比原来的加尔文主义更加危险,因为公教加尔文主义相信神甫的可靠性,而老的加尔文主义对此是否定的。詹森主义则更进一步,把对神职人员的信仰转为信任专制国家政府机构实行公正管理,引导社会进步。[131]纯粹的灵,无论对己对人都是最铁面无私的。这个灵已经选定了通过强制教育、义务兵役和社会进步来管理“人的伟业和他的苦难”(这是帕斯卡尔的基本命题)。[132]

第十七章 英格兰——欧洲大陆的平衡砝码

英格兰不属于欧洲。自8世纪起，英格兰便认为自己是另一个世界(alter orbis)[1]，围绕在大陆边缘上，就像拜约挂毡①上的彗星，被认为是1066年诺曼人征服英格兰的先兆。这彗星也正是1692年牛顿的朋友哈雷②测算的那颗[2]。当时人们认为彗星出现表明危机到来。英格兰也正像彗星那样，每当欧洲大陆上宗教、灵性或政治的平衡被打乱时，英格兰便介入进来了。13、14世纪罗杰·培根、邓·司各特、奥康的威廉和威克利夫的影响丝毫不亚于洛克、牛顿、波林布洛克③、休谟和达尔文；或英国反对西班牙菲利普二世、法国路易十四和拿破仑、德国威廉二世和希特勒的历次战争。英国的这些次介入欧洲事务，通常都以闪电式的后撤来结束的。自从英国侵法战争(指1337至1453年间英法百年战争)被“女巫”贞德率军击败，后来英国内部约克皇族、兰卡斯特皇族之间由争权发展到内战④，最后英国从大陆撤出。在法国的战败使英国震惊地发觉，若深入到大陆内部，那是不

① Bayeux Tapestry，约在1088—1092年间，英格兰工匠用八色羊毛织成231英尺长、20英寸宽的挂毡，其上为1066年征服者威廉征服英格兰的七十二场景，现保存于法国拜约博物馆。

② 哈雷(Halley，1656—1742)，英国天文学家，首创彗星按运行轨道将回访太阳系理论，所指彗星现称哈雷彗星。

③ 波林布洛克(Bolingbroke，1678—1751)，英国保守派政治家，为英国折冲签订乌特勒支条约；所著《论爱国君主》，把君主置于党派政治之上，代表国家整体利益。

④ 指1455—1485年间两皇族进行的“玫瑰战争”。

可能取胜的。

在此期间，拥戴兰卡斯特皇族或约克皇族的贵族、资产阶级、城市之间也达成了停战协议。[3]旧贵族在战争中大都被消灭，这一发展影响到英国后来的政策和英国思想界。[4]英国对欧洲大陆的军事行动、外交攻势和历次思想宣传运动，从威克利夫的波希米亚学校和丁达尔①在维登堡所办学校到威廉·潘②赴德国所作传教旅行和牛顿思想在欧洲大陆的传播，都是"探险"活动。它们和英皇亨利七世③统治时期开始的殖民时代对海外远征，就性质说是一样的。英国人出国就是去碰运气，并去看看其他国家制度下的人们怎样生活。[5]英国人到欧洲大陆去是为获得更高的技能、技术和科学，但他们到印度、苏丹、阿拉伯、北美洲则是为传播自己的生活方式，建立统治地位。英国人惧怕欧洲，其表现方式之一便是向海外去开拓帝国。

英国人对欧洲感到不安，原因之一可能是因为英伦三岛便是一个小欧洲，其中苏格兰人、威尔士人、爱尔兰人、英格兰人彼此隔阂矛盾，但又共同组成盎格鲁—撒克逊·凯尔特人的下层社会，与诺曼—法兰西贵族之间，势不两立。迟到15世纪末，在这个贫穷落后的国家里，凯尔特、拉丁、日耳曼因素混杂一起，靠教会起一种联系团结各部分人的作用。[6]早自673年全英格兰便是一个教区，以赫特埠(Hertford)为中心。宗教上的联合为政治的统一做好准备。比德④所著的《教会史》、卜尼法斯和8世纪的神职人员首先把英格兰看做一个统一体。[7]继他们之后，有阿尔弗瑞德大帝⑤和在他周围的9世纪改革家以及翻译家，然后又有11、12世纪神职人员中的政治理论家。[8]教会的信仰和组织成为沟通各民族之间的桥梁。就某种意义说，英格兰的民族主义从一开始便是宗教性质的。

罗马教会在英格兰从来未曾强大过。早在奥古斯丁的时代，贝拉基便发展了一种自由人的神学。贝拉基的原名是摩根，他的思想迫使奥古斯丁采取一种半摩

---

① 丁达尔(Tyndale,1493—1536)，英国宗教改革家，1524年被迫流亡，其英译本《圣经》以文辞优美著名，后以异端罪名被焚死。

② 威廉·潘(William Penn,1644—1718)，英国新教贵格会创始人，主张宗教宽容。

③ 亨利七世(Henry Ⅶ)，1485—1509年在位，结束玫瑰战争，重建王权，促进贸易发展。

④ 比德(Bede,约672—735)，英国修道僧、学者、历史学家，著有《盎格鲁人教会史》。在其影响之下，约克郡修道僧阿尔昆赴欧洲，在查理曼大帝宫廷学院中为促进文化复兴，发挥重要作用。

⑤ 阿尔弗瑞德大帝(King Alfred,849—899)，威赛克斯国王，驱逐丹麦入侵者，在威赛克斯延聘教师学者，建立新修道院，将拉丁文著作译成本国语言，鼓励编纂盎格鲁撒克逊纪年史，使威赛克斯成为盎格鲁撒克逊文化中心。



尼教的危险立场来强调神恩之绝对必要。更值得注意的是，贝拉基的教义阐述中已包含了17世纪以后英国自然神论(Deism)的教义。这种罕见的延续性，其部分原因是贝拉基主义在英国中世纪从未消逝。布拉德沃丁(Bradwardine，卒于1349年)是其中最著名的一个。与贝拉基主义紧密相连的还有摩尼教派的思想，把宇宙硬性分割成两部分：一部分属于信仰和神恩，另一部分则是地上充满纷争的王国，受自然的需要和人的知认所左右。与布拉德瓦尔丁同年去世的奥康派哲学家罗伯特·霍尔柯特(Robert Holkot)主张严格区分神学和哲学。威克利夫也本着同一思想，从政治上说明国家与民众的关系，当时威克利夫得到牛津大学和兰卡斯特公爵的保护，使他得以成为那个时代的良心。[9]由威克利夫起，反对罗马教廷和欧洲的三个运动，在英国平行发展：国王和追随国王的主教们采取的政治行动；下层民众和下层神职人员采取的政治行动；神学家和大学教授们的科学运动。威克利夫的讲道燃起了1381年在福克斯(Fox)和沃特·泰勒(Wat Tyler)领导下的农民起义。这些充满灵感和大众热情的人，培养了下一代的"罗拉派"。罗拉派的后裔又组成了16世纪清教徒的核心，17世纪的激进不从国教者以及18世纪的政治革命者们。[10]

1534年，英国国会通过"至高法案"①，由此时到1688年英国"光荣革命"②期间，英国民众和教会之间的对立，多次濒临破裂。英国精神的巨大成就是终于克服了这种危险，并在下议院、英格兰国教会鼓吹自由贸易的神学和鼓吹宽容、自由的英国哲学等不同意见之间，保持社会关系，没有根本破裂。为统一所作的努力既见之于这一时期的思想界，又表现于社会组织之中。英国的哲学思想比其他国家的哲学更直接反映它们的时代，尽管英国大学的传统似乎很少反映时代变化。英国的哲学思想从来不仅是一种抽象思想体系，而是社会、国家、政治、宗教、经济、生活经验的结晶。每一种英国哲学都是当时英国政治情况的一座纪念物，正如英国的诗歌是英国宗教状况的纪念物一样。在英国语言中，文字写法与读音之间的巨大差异正反映了英国脱离大陆独自发展趋势的开始。英国人现在还按1500年时的发音来拼写英文是研究这问题的极好资料。[11]英国在语言文字方面的孤立发展，也反映同一时期，即从1490到1540年间，欧洲在这方面的大趋势；俄

① Act of Supremacy，宣告英国国王为英格兰教会元首。

② "光荣革命"(Glorious Revolution)，英国资产阶级推翻国王詹姆斯二世的不流血革命，改由威廉三世、玛丽二世联合执政，国会通过《权利法案》，标志国会权力超过王权。

国、东德、法国、西班牙都把自己封闭起来,自行发展。

托马斯·莫尔站出来反对英国自欧洲引退——如秦伯斯(Chambers)所分析的——莫尔向英国提出另一种可能前景,即使自己发挥推动改革的作用。[12]莫尔是伊拉斯谟的追随者,任职法官,后来担任枢密大臣。他曾极力阻止亨利八世把英国导向脱离欧洲。1516年他发表《乌托邦》一书,试图提出另一种可能前景的哲学轮廓。莫尔所追求的是一个保守的目标。他不赞成君主的绝对专制,也反对贵族领主夺去农民耕种的土地,把耕地改作牧场。莫尔反对亨利八世和克伦威尔(Thomas Cromwell)的政策①,为修道院进行辩护。"《乌托邦》书中有的部分像是对马基雅维利《原理》一书的注释。"[13]但《乌托邦》书中的革命思想远远超过了马基雅维利的《原理》。昂肯(Oncken)以为莫尔是英国帝国主义之父[14],它被18到20世纪的社会主义者、共产主义者用作帝国主义国家的典型。《乌托邦》所描绘的是一个理想的、完美的、世俗化国家,它的思想渊源可以追溯到柏拉图、伊壁鸠鲁(Epicurus)、伊拉斯谟和方济各会属灵派的修道院式理想国。莫尔的乌托邦主义所建立的是一种殖民地农业社会基础上的政权。它实行高度集中计划,把恐怖统治神圣化,是后来一切政治意识形态都不及的。另一方面,莫尔的《乌托邦》书中包含了英国自然神论和英国启蒙运动的主要内容。[15]快乐是"最高的善",道德的生活就是顺应自然地生活(在这方面,莫尔的思想处于伐拉的《论快乐》和伽桑狄的《伊壁鸠鲁的更新》之间)。宗教的内容主要是道德。[16]莫尔把宗教归纳为几个简单的命题(灵魂不灭、人死后按在世行为善恶受赏受罚)。在个人的宗教信仰之上,还有国家的、理性的普遍宗教,是每个公民都应奉行的。

莫尔作为一个伦敦的公民,抨击基督教的腐化和好战。他还大声疾呼地警告国人:无情的贪婪将把英国毁灭。贵族、有产阶级的奢华挥霍、君主的军事权势和民众的苦难、在战争中残废的士兵、被剥削的雇农以及被剥夺了土地的农民,形成如此强烈的对照。经院哲学强调"基督徒君主"的"责任",内容却空洞无物;莫尔要求的是一种适合具体情况的、现实的政治哲学。这种思想贯穿此后的英国学术界,经过洛克,直到边沁。当时正在兴起的每一阶级反对其他各阶级的混战,只有在废除私有财产国家制度之下,才能止息。莫尔的乌托邦是这种国家的一个模型,其中每个城市包括六千个家庭。针对当时神甫、修道僧、富人、贵族和妇女都

① 指亨利八世于1536、1539年两次下令没收修道院财产。



游手好闲、无所事事，乌托邦中要求每个人每天必须工作六小时(莫尔也像后来的清教徒和资本家那样谴责游手好闲是懒惰)。社会是一切公民之间订立的契约，这样人们可以互相帮助，获得真正的快乐。生存的目的就在于享受一种合乎理性的"合理的生活"。在莫尔中已经预见到18世纪古典经济神学中的一项基本命题。

这个乌托邦是一个近代军事国家。在乌托邦中的人们不重视条约，因为全世界都早已看到基督徒君主如何撕毁条约、背弃信仰和践踏百姓的忠诚。乌托邦中的人们进行战争是为了保卫国家、或友善邻国、或为全人类，例如从暴君统治下解放被压迫的民众。他们也为贸易和金钱利益而战(莫尔似乎预见到伊丽莎白和克伦威尔时代的殖民主义、帝国主义)。战争是全体人民的事情，连妇女也参加。在战争爆发之前，已经运用贿赂收买腐蚀敌人，还可以组织雇佣军。在战争中不惜使用恐怖手段，以促使战争结束，也可以使未来的敌人知所收敛。

其次，莫尔转向宗教，这与战争艺术直接有关。大多数民众崇拜一个至高无上，"不可知、永恒、无限、不可名状的神圣之物；它超越人类的理解能力，并通过神力遍布宇宙"。乌托邦里也有基督徒，他们似乎有选择神职人员的权利。这是很棘手的一个问题，莫尔谨慎地不在这问题上把话说死。但那些毫无宽容心的新基督徒，狂热地反对其他宗教，莫尔也毫不客气地把他们逐出乌托邦。乌托邦的国民们显然已从宗教战争中得到教训，因此实行宗教宽容，保证个人信仰自由；每一种宗教还可从事一定程度的宣传活动，但不得强迫任何人信奉宗教。莫尔也像伊拉斯谟一样，认为不管一种宗教怎样好，若是它导致战争，或使人对它迷信，那就把这种宗教断送了。全体信徒的基本信仰只有：灵魂不灭、神的旨意引领着人类，以及人死后的审判、赏善罚恶。一个人虔敬默想自然和服事神的工作有同样的功效。人的劳动成就有助于他的永生得救。因此，在乌托邦里，人们从事大规模的社会工作。他们改良土壤，筑路修桥，抢着做脏活、累活等事。

莫尔所描绘的劳动道德和禁欲道德在古老的方济各派乌托邦和新兴的清教徒乌托邦之间架起了连接的桥梁。在莫尔的乌托邦里，继国家宗教仪式之后，有军事操练和公众娱乐活动。国内政策是以一种神圣的恐怖来推行的，至于政治讨论则只有在指定的时间、地点，方能容许。它与法国大革命时期的雅各宾主义和19、20世纪的其他革命灵性主义之间的关系是十分明显的。1650年后，再洗礼派、公社主义者、千禧年主义者如哈特立卜(Hartlib)、埃弗拉德(Everard)和温斯坦

利（Winstanley）所传播的农村公社思想和福音事工，与莫尔的乌托邦很相像。英国社会历史直到20世纪的各种发展可能，在莫尔书中似乎都已预见到了，而且莫尔是以一种历史的必然趋势来看待它们的；在这点上，可以看出伊拉斯谟的影响。但是，莫尔也像其他英国思想家那样，以诙谐、臆造的故事作外衣，把他的极端真诚掩盖起来。“在我看来，现在的一切国家都是富人的阴谋，他们口称为了国家的利益，其实是为了他们自己的利益。”有钱有势的人用各种阴谋诡计，使穷人劳动而又被剥夺了劳动果实，然后，这一切被制定为法律。世上一切犯罪都来自贪财。每遇饥馑荒年，穷人被饿死的数以千计，而富人的仓廪中却堆满了粮食。莫尔在《乌托邦》一书结束时，诅咒人们视作快乐源泉的金钱。马克思和恩格斯对社会的批判和莫尔的批判是一脉相承的。[17]

亨利八世进行的宗教改革、他对教皇的蔑视和1534年“最高法案”使国王成为英格兰教会最高元首，标志着英国世俗贵族集团战胜了神职人员集团。[18]英国修道院、大教堂、教会基金大批产业都落入了世俗贵族和富裕资产阶级手中。有的名为购买，所付买价微不足道，有的连这个形式都没有，直截了当就是赠送。但是世俗贵族、富裕资产阶级掠取了这大宗财富，也不得不承担恶名。为清洗这一点，其中许多人同情革命、清教徒和不从国教者。直到1688年，他们还害怕要被迫退回这些产业。亨利八世所采取的暴烈行动引起的其他后果，就是它扼杀了以莫尔为代表的英国公教人文主义。这种人文主义可以追溯到9世纪阿尔弗雷德国王（King Alfred）身边的改革派，它一直延续到17世纪初叶。“重要的是道理讲得明白，效果和理论相合，它寻求的是一种实际的思想方法。”[19]这种由中世纪以来的传统已经相当资产阶级化。它重视常识，这种社会精神气质和欧洲大陆在1500年前后的文化知识是相结合的，与更早的现代崇拜派的思想气质也是一致的。

这个文化世界逐渐死亡了。[20]大约在1540年以后，新的宗教运动又在酝酿之中。来自欧洲的压力在这变化中起了决定性作用。1538年，教皇保罗三世号召对背教的英格兰发起一场十字军斗争，凡支持亨利八世的英国人都以奴隶看待。特伦托宗教会议孤立英国，使英国感到处于公教国家的敌视包围之中。自1568年起，在欧洲大陆的公教国家中专设神学院训练英国天主教神甫，准备有朝一日登上英格兰，把它重新天主教化。它们包括1568年在法国窦艾（Douai）成立，1589年在西班牙伐拉多立德（Valladolid）成立，1592年在塞维尔（Seville）和圣欧默（St. Omer）成立，1598年到1604年在马德里、圣路加（St. Lucar）和里斯本成立的一批

神学院。窦艾神学院大概是按特伦托会议决定，由全世界公教会共同创立的第一座神学院。[21]英国大众对这种威胁很快作出强烈反应。罗拉派和刚兴起的清教徒运动本已在英国公众中间进行了大量反对教权主义、反对教皇的思想宣传。英格兰国教会于 1562、1571 年制订的《三十九条信纲》完全是与特伦托会议针锋相对的，其中谴责弥撒礼献祭是“亵渎的伪造”(blasphema figmenta)。1559 年又通过强烈反天主教的《统一法案》(*Act of Uniformity*)，在法律上反天主教的做法，推行了二百五十年之久。

1673 年的《测忠法案》(*Test Act*)又重申：一切官员必须按英国国教会礼仪领受圣餐，宣誓效忠英国国王，否认天主教教义关于圣体的“实体转化”(Transubstantiation)说法，并宣认在神职人员祝饼酒成圣后，饼酒的实质依然存在。这些事件对此后英国文化思想史的发展有巨大的作用。自古以来认为圣事中有魔法的看法，在英国人头脑中淡化了。现实世界和超现实世界在本体上的联系也被打破了。英国成了一个极端冷静又有稀奇古怪狂想的国家。宗教和教会由国家与社会管理、支持。大众精神上的神秘主义需要，企求把神与世界、自然与超自然以一种看得见的方式连接起来，这在英国是以相信鬼怪来解决的。由于信仰神迹被禁止，英国人就代之以对鬼怪、不寻常事物的偏爱。神经质、怪僻和性的热情，对事物不喜欢直截了当地说出来，看见艺术和以性感来表现美就紧张不安(视觉上追求美是不道德行为)，其根源都在此。[22]视觉上追求美被认为是道德上危险的表现……为这种难以弥补的损失，英国诗歌、散文就极力在人的心灵上给予补偿。

主教和大主教们主持的正式教会很快就向国王屈膝了。在亨利八世时代，主教们甚至要把讲道稿送请国王审查。国王派出专员监督每一项宗教活动，并贯彻皇上的各种命令。“现代警察国家使用的许多手段，在四百年前的当时都已用来侦察和威吓不明确效忠国王的教会。”[23]伊丽莎白女皇看待主教就如同仆人一样。从那时起，英国每个教会管辖的地区就成为国家行政管辖的一个基层组织。教会向目不识丁的信众宣讲国家政令和措施。英国教会俨然成为政府的一个部门。主教们若想得到较富的教区，就必须乖乖地出席上议院的各种会议。结果是主教们每年有大半时间不在自己的教区。国王委派所有的主教以及主教座堂的主任牧师。在今天，这就意味着一位首相(不必是一个基督徒)就可以决定派谁担任主教。直到今日，英国主教还要宣誓效忠国王说：“我谨宣认：陛下不仅是地上的最高权威，也是灵界和教会事务的最高治理者……”最后结束时还要说：“……我确

认，我主持这教区的灵性和世俗事务，都是皇上陛下所赐。”这个国家教会的地位从一件事上足以说明。英国国教会自1913年开始修订《公祷书》，历时十四年，最后经教会的总议会(由教会神职人员和信徒代表组成)审查通过，却在1927至1928年国会下议院——一个彻底非宗教性的组织——经简短辩论后予以否决。这就是说，一个非基督教的组织，可以禁止英国国教会进行内部改革。[24]

英国国教会的《公祷书》是1549年时坎特伯雷大主教克兰麦(Thomas Cranmer)主持编订的，1552年曾予修订。这本为普通信众编订的祷告书是英国的天才杰作。它的内容极其广泛，照顾到信徒生活中的一切需要，语言简洁，读起来音调铿锵。无论清教徒或公教徒，都可以从中找到适合自己的部分在家中阅读。[25] 1611年，英国国王詹姆斯一世①钦定本《圣经》集16世纪英国圣经翻译的大成。它所依据的蓝本是丁达尔的《圣经》英译本。丁达尔曾到维登堡，在马丁·路德手下工作过。《公祷书》和《圣经》英译本不仅成为英国国教会的内部基础，还成为直到19世纪初的英国语言、文化、精神生活的最重要工具。英国民众从这两部书中学到认识自己，像以色列人一样，是神的选民。[26]读《圣经》就仿佛是读本国的历史，其中记载着战争、失败和胜利。

英国的精神文化和心理发展有点像地质学研究中地球的演变，尽管有地震，有山崩，但地球的演变节奏是漫长缓慢的。[27]除了英国法律的一千年发展史之外，反映这一点最清楚的莫过于英国国教会的内部组织了。它的理论来自伊丽莎白时期的理查·胡克(Richard Hooker，1554—1600)所著《教会体制的法规》(*The Laws of Ecclesiastical Polity*，1594—1597)。在英国国教会这个新的古老教会中，胡克是它的托马斯·阿奎那。他像阿奎那一样，把教会置于理性和权威统治之下。这位安立甘宗(Anglicanism)德高望重的思想领袖最明显地表现出英国人善于寻求妥协的天才。[28]胡克用《圣经》来对罗马教会作战，又以经院式的理性和古教会传统来反对加尔文主义。这场两条战线的战争终于使英国国教会精疲力竭；但就胡克来说，这场战争留下了历史性的印记。在他眼中，宇宙仍然还是从豸虫到天使，等级森严、秩序井然的一个结构。“正确的理性就是正确行动的法律”，道德是理性的自我表现。胡克迫切需要在宗教和政治关系之中找到一个解决办法，这时，英国特有的大学人文主义帮了他一个大忙。当时大学虽也关切怎样适应社

① 詹姆斯一世(James Ⅰ)，1603年继伊丽莎白女皇为英国国王，坚持王权至上，与国会下院尖锐冲突，又因敌视清教徒、鬻卖官职、任用亲信、生活放荡招致普遍不满。

会,但大学的社会影响已经下降。胡克在教会与国家关系中的妥协还反映了伊丽莎白时代的文化精神气候。在伊丽莎白宫廷里,政治阴谋集团和爱情纠葛交织在一起,这已经是英国中世纪的秋天,正如15世纪的勃艮第王国。伊丽莎白时代一面眷恋英国的过去,一面又憧憬着将来,它已预感到一个新时代正在开始,这是在一个充满冲突的时代里人们特有的感觉。

这就是莎士比亚(1564—1616)的时代。在他的舞台上那些如梦的人物表现了古老英格兰的带有古风的伟大,它的丹麦、凯尔特、萨克逊人背景历史,它和地中海世界罗马公教的浪漫联系,民间那种压制不住的欢愉情绪和对贵族的愚弄。[29]他的手法中既有传统的运用,又有新的创造。他的剧本中既有浮士德式的善恶暧昧,反映了巴洛克时代,又从古老英国的丰富世界里,经过他的充满个人特点的观察分析,表现出形形色色人物的现实生活。他在自己的作品里继续唱那首古老的歌曲,就是民间世代相传的神怪故事。即使是16世纪理性主义抬头的时期,在英国民间还有数以百计的歌曲和成语、谚语,被认为具有魔力,广泛流传。它们的由来可以追溯到罗马人抵达英伦三岛之前的凯尔特人时期。莎士比亚知道这些,他也知道古老社会还有更广阔的文化传统,包含了地中海世界自古流传的故事和知识宝库。他也熟悉人文主义、语言修辞和从阿尔弗雷德大帝到詹姆斯一世的文化遗产,那已成为英格兰有文化素养的人的思想组成部分。莎士比亚以宗教改革之前人们那种冷漠的神态,在他那神奇的故事和诗句中,把异教和基督教、命运和神旨现实主义地表现普通百姓和柏拉图式的观念组成的天空,这些看来互不关联的因素联结起来。他的剧本既是面对普通百姓,又面对古老英国的名门望族。无论是清教徒的嫉妒、仇恨,或新兴中产阶级的猜忌戒备,他都置之不理。这还是"快乐的古老英国"时代,人们心目中想的是仙人和术士、诗人和艺人、小丑和嗜酒的圣贤,所有这些在莎士比亚死后不久就被清教徒和不从国教者的讲道所冲垮、淹没,然后在革命浪潮里永远消失了。

莎士比亚写作剧本,是为供那些雇他创作的老板们消遣。这些贵族领主们生活在昨天和明天之间。莎士比亚就把古代的传说和历史、丰富的民间故事、民俗歌谣穿插着普通百姓的机智,都搬到舞台上,放在那些贵族领主观众面前。在莎士比亚的全部著作中贯串着一条线索,就是为贵族领主而写作。他们的道德和不道德,他们的思想观点决定了戏剧中的人物和他们扮演的角色;民众只是陪衬,以他们的插科打诨、跳舞滚翻供领主观众们娱乐消遣。这是统治阶级的冷酷无情所

决定的，他们已经把一切严肃的领域都垄断了。正是在莎士比亚的喜剧里，把宫廷世界的残忍天性最明显地揭露出来。如果剧中有公民居于主角地位，他们也是富裕市民，古代城市和新欧洲地中海城邦的高贵公民。下层民众不能在任何政治活动、庆典、宴会中扮演主角，而只是贪馋、愚蠢和低级情欲的象征，是由邪恶的地下冒出来的。在莎士比亚的笔下，精灵和恶鬼总是带着老百姓那种卑贱粗俗的样子。

在《理查二世》第三幕第二场里有一句道白："不要以为凡是那狂暴大海里的水就能拿来涤除国王身上高贵的油污。"这是理解莎士比亚历史剧的一把钥匙。在它后面有一种真正的君主政体理论，这是莎士比亚在间接灌输给他的老板们的：一个真正祝圣的君王，就有蒙神赐福[①]的标记，这是任何罚恶不幸都涂抹不掉的。此后经过疾风暴雨的革命世纪(1550—1680)，英国君主政体重新兴起。我们只有记住莎士比亚表现出的对王权的牢固信念，才能理解英国历史的下一页发展。莎士比亚敢于对英国国王定罪，有的是杀人犯，有的是卖国贼，有的作伪证，正因为国王有不可侵犯的权力，这是他的任何罪行都改变不了的(与德国历史对比一下，德国皇帝亨利四世与教皇争夺主教任命权，被教皇革除教籍后，国王就成为和罪犯一样，失去了救恩)。《李尔王》描写一个国王和父亲的悲剧，同一个主题，在陀思妥耶夫斯基的《卡拉玛佐夫兄弟们》(*Brothers Karamazov*)书中的处理就迥然不同！在俄国作家陀思妥耶夫斯基笔下，沙皇—父亲倒了；而在莎士比亚笔下，王权兴起了。莎士比亚描写国王的几部剧作都使国王经过炼狱而更强大了。

莎士比亚以千变万化的手法，第一次全面表现出近代人。他第一次勾画出一种新的"人论"(anthropology)。人是含有许多矛盾的生物。他内心的不同方面会轮流觉醒、兴起。正是在这许多领域里的矛盾紧张之中，人才能走向自我实现。为充分理解这一点，我们只需把莎士比亚笔下的人和高乃依[②]、拉辛[③]、卡尔德龙的作品相较，甚至与席勒的作品相较，就可看出莎士比亚笔下的人物，性格矛盾复杂得多。在这些人物内心，天堂和地狱时隐时现，互相冲突。才能和邪恶、天资和情

---

① 照《旧约》以色列习俗，祭司用油为新王敷头，表示耶和华赐福。

② 高乃依(Corneille，1606—1684)，法国诗人、剧作家。他的悲剧通常以爱情和荣誉的冲突为主题。但爱情本身就是高贵的，因此，冲突成为两种责任之间的冲突。

③ 拉辛(Racine，1639—1699)，法国剧作家、诗人。描写人被爱情所推动，而爱情是破坏性力量，足以把人带入灾难。拉辛笔下的男女英雄都曾分析自己的失败，使观众更感到人生的悲怆和苦难。

欲，由下面和上面来的引诱，相互作用，以致有时邪恶（如骄傲、野心、贪权、嫉妒）只要有适当条件，就能一变而成为人心中行善的动力。换一种场合，在一定情势下，人的品德可以变成邪恶，才能可以变成软弱。莎士比亚的戏剧第一次深刻揭示人的内心世界，像宇宙那样广漠，又像是个混沌的谜。他把荷马与但丁笔下人在地狱中的旅程转变为人在自己内心的旅程。这种对客观的否定表明在莎士比亚心中没有古代的思想主题，也没有 16 世纪新教和属灵派的那种动力。

现在让我们转向弗朗西斯·培根（1561—1626）。这是和莎士比亚同样不易看清楚的人物。培根梦寐以求的是一种像炼金术那样的普世科学，可以用一些简单的公式、数目字，解释自然世界中的一切。他的著名号召"让我们解剖自然"（dissecare naturam）是为人的王国制订的格言。培根也像当时许多贵族子弟那样，涉猎很广，却无一专精。他所做的试验都是游戏探索性质，正反映了巴洛克时代的精神。最后，他以母鸡剖腹，塞进雪花，来进行使母鸡腐烂变慢的试验，就在这次试验中受寒而死去。培根虽然为科学实验献出生命，但在科学上他并不内行。倒是作为托马斯·莫尔的学生，他是个真正的思想评论家。他分析人的思想受社会、风尚、感情、语言、环境所制约，这是对莫尔著作的重要补充。他对于殖民主义的考虑也完全与莫尔的精神一致。培根是个英国勋爵，个人欲望很强，醉心权势、财富、地位荣誉，想一手攫取整个世界。他的权力欲使他自然地赞成归纳法和专制压迫的殖民政策、科学政策。[30]

培根的归纳法思想是英国对西班牙的回答。西班牙一心想通过修道院、城堡和碉楼，自上而下地控制这个邪恶的世界。他们是按古老欧洲柏拉图—亚里士多德的传统，用演绎方式来思维的。培根的归纳法思想则是为了自下而上地掠夺世界。这种归纳法是把海外的发现、商业剥削、开发殖民地这一套经验应用到哲学和科学上去。[31]大地成了英国领主的殖民地，这是培根在《新大西洋国》（*New Atlantis*，著于 1620 年）书中的思想。在他想象中，将来的新英国，中心在所罗门群岛，那将成为所罗门家族①的大团契，是新英国的"瞳人"。这个统治家族的元老，出门坐轿，像教皇或枢机主教一样，前面有人为他们举着权杖，他们沿路祝福民众。这些是新的世界帝国的教皇们，他们的目标是了解自然规律，扩展人对世界的统治。诊所、实验室、造纸厂、纺织厂、炼钢厂、机器房、飞行器、潜水艇以至畜牧

① 《旧约》记载，所罗门王为以色列国全盛时期。

场、苹果园都将建立起来。地上最谦卑的人民，不断为欧洲所犯的过失叹息，现在却要按自己的想法改造全世界。[32]新大西洋国每十二年派出十二名间谍，名称是“光明的商人”，他们化装成别国国民，到全球各国窥探，谨慎地评估外国的研究成果和出版的书刊。[33]这不仅是皇家学会而已。新大西洋国的公民们都是标准的探险家和殖民主义者。西席尔·罗德斯①是新大西洋国国民理想的最好体现，而T. E. 劳伦斯则是这种理想的最后一个榜样。到劳伦斯的时代，已经不再可能由一个人同时具备权势、知识和智慧了。

培根拥有旧世界贵族那种绝对的冷漠无情，他非凡的论文集便充分流露了这一点。培根撰写这些论文是为教育急于创业的年轻贵族。他和青年贵族们漫谈死亡（“死亡就像人出生那样是自然而然的事情”）[34]，谈到嫉妒是人类社会的推动力，谈到商品价格的控制，甚至还谈到无神论。[35]他认为无神论把人引导到哲学和法律，引导人思索并自然地抱有一种宗教虔诚心情。当一个时代倾向于无神论时，那个时代就比较太平。至于迷信，通常是下层民众出于恐惧而去信从，迷信一旦形成，有它的仪式活动，变成传统，就此继续流传下去，因为人们无法脱离传统。于是，狡黠的主教们出自对权势和个人利益的贪婪，也利用时代、社会的困难，推行迷信。培根清楚看出：各种迷信之间会有冲突。在这种冲突之中，被煽起狂热的百姓会以最狂暴的手段对付反对这种迷信的人，即使反对者自己也信从迷信。培根还清醒地看到，伊丽莎白女皇的宫廷并不能把持一切权力。他在《论叛乱和困境》一文中承认下层阶级正在蠢蠢欲动，将为突破樊笼而战斗。

这些论文的用意是教育年轻贵族。他向年轻贵族们建议，在出国旅行学习时，要到市井人多的地方去，在那里可以学到很多在上层社会中学不到的东西。“学习是为了使自己愉快，为了装饰自己，也是为了学到本领。”[36]这是古老欧洲贵族人文主义的精粹阐述。他还谈到庄园房屋的建造，显得对此十分在行。他还讥讽地说，在梵蒂冈那些巍峨辉煌的宫廷大厦里，看不到一间令人惬意的起居室。他还谈到花园和殖民地庄园的设计。[37]他还向英国贵族们建议怎样谨慎而又聪明地组织开拓海外殖民地，他以政治的口吻说：任何人控制了海洋就有贸易的自由；任何人如果只知控制陆地，即使一时取胜，将来也必面临困难。英国强大就因为控制了海洋。[38]最后，他还想象将来会有新的社会阶级、新的宗教出现，预言这些变化将带来巨大的

① 西席尔·罗德斯(Cecil Rhodes，1853—1902)，英国统治南非时期的政治家、金融家。由开采钻石和金矿致富，极力为英国在非洲攫取更多殖民地。



革命，而不是仅仅地方上有人造反或政治小集团发表不同政见。他告诫人们，对新兴教派或社会阶层斗争时要谨慎从事，仅靠流血镇压，是难以奏效的。

蔡伯里的爱德华·赫伯特勋爵(Lord Edward Herbert of Cherbury)的《论真理》(1624年出版)是英国老贵族那种聪明自恃的又一个例子。胡克曾经帮助赫伯特树立对人的天赋能力的信念，但赫伯特的自恃大概更多来自他的阶级出身。赫伯特属于社会的最高层，而且相信自己将永远居于社会顶峰。他们确信自己能够控制民众，另一方面又能使国王安分守己。无论是教皇、西班牙暴君、斯图亚特王朝(统治苏格兰的王朝)或欧洲大陆上那些新兴教派的狂热都碰不到他们一根毫毛。他们趾高气扬的最鲜明表现莫过于赫伯特那种高昂的理性主义，认为过去历史的思想和宗教遗产，也就是他的家产，只要他认为适用的，拿过来就是了。当时欧洲的开明贵族也都持同样的见解，直到1789年法国大革命为止。

对国王和他左右的那些贵族来说，宗教改革就是夺取到控制教会的权力，并且到此为止。老百姓、伦敦市民和小贵族是这场改革的受害者；小的乡村绅士尤其不愿接受事态的这种发展，因为他们承受着对欧洲进行战争的沉重负担，他们还要忍受在他们看来是混乱、无政府状态的社会秩序，其中大领主老爷们可以为所欲为。这一切变化使他们感到不可理解，也在良心上无法通过。说到底，究竟发生了多少变化呢？英国国教会里，由国王委派的新主教比从前教皇委派的主教们是否少一点迷信，或少用一点时间精力于虚浮的仪式上面呢？为皇室宫廷准备的繁文缛节，究竟有什么用？人们夸夸其谈地论述海洋，那种肤浅的知识就能征服狂暴的大海吗(或是足以征服人们内心的狂暴大海吗)？16世纪末叶的英国资产阶级和人民大众为争取生存不得不艰苦地斗争，为此需要有力的武器，这使他们日益求助于新的自然科学。

人们感到需要了解自然，头一个迫切需要是了解海洋，考察海洋。这方面的努力并没有从国王那里得到多少帮助。伊丽莎白一世并不懂得海军，继她之后的斯图亚特(Stuart)王朝也并不比她高明。老国王们惧怕海洋，正像惧怕革命的新教徒和人民大众这个海洋一样。然而在伊丽莎白统治时代有一个业余的海洋专家理查·哈克卢特①。他是第一个伟大的海洋专家，在1589、1598、1600年发表了三卷叫《英国的主要航海经历》的巨著。它成为英国航海事业的圣经和史诗，与海

① 理查·哈克卢特(Richard Hakluyt，约1552—1616)，英国地理学家，于1582年发表《涉及发现美洲的各次航行》，1589年著《英国的主要航海经历》，促进了17世纪英国海外殖民事业。

洋搏斗的英雄气概、贸易、政治、海上霸权和建立大英帝国都成了同义词。

1600年，正是伽利略发表他的著作前六年，伊丽莎白女王的御医吉尔伯特①发表《论磁力》(*De Magnete*)一书。这是就自然科学的一个领域，完全在科学实验的基础上进行探讨的第一部书。[39]吉尔伯特的思想仍然属于从泰莱西奥(Telesio)、帕崔齐(Patrizzi)到布鲁诺、康帕内拉的自然哲学传统，但他使用的测量工具是航海仪表，他的实验是受英国矿工劳动的启发，做实验的程序也常使用当时铁工场采用的方法。吉尔伯特以能结识战胜西班牙无敌舰队的英国海军将领卡文迪许(Cavendish)和德莱克(Drake)为荣，他也多次与海员、领航员交往。其中一个海员罗伯特·诺曼(Robert Norman)，退休以后研究制作指南针的技术，并把观测结果记录下来。吉尔伯特的数学造诣还获益于伦敦商人为对西班牙海军作战捐款，这项捐款于1588年设立的数学两年专修课程，课程目的是改进航海技术、培训海军军官。在这些伦敦人的生活中，数学、天文、航海技术，考察自然、战争和贸易是紧密结合在一起的。

商业、海军和科学结为一体的另一个突出实例是1598年建立的葛莱夏姆学院(Gresham College)[40]。伊丽莎白的财政顾问托马斯·葛莱夏姆(Thomas Gresham)爵士创立了伦敦股票交易所。他在遗嘱中提出要建立一所学院，并捐赠七个专门学科的教授席位薪俸。这个学院的数学家、天文学家和其他自然科学家与造船技师、船长、领航员以及海军官员保持着密切交往。于是科学热情、进步愿望和清教徒的激进精神汇合在一起，支持海军和对外贸易。对17世纪初的伦敦市民来说，宗教上的开明气氛，与科学进步、中产阶级兴起和英国的自由都是同一个进程的组成部分。葛莱夏姆学院成了皇家学会的先驱，后者成立于1662年。[41]

像罗伯特·波义耳②这样的人带上皇家学会的治学态度和兴趣也和葛莱夏姆学院的宗旨一样。波义耳信教虔诚，而且还是一个神学家。他相信他已找到了神创世的模式，并且确信他能改变物体中的组成部分。[42]他的朋友牛顿对他进行的炼金—化学试验十分高兴。波义耳的大部分工作都是为了应用，皇家学会其他成员的工作与采矿、商业的关系更为密切。当时的社会宗教改革家如哈特立卜(Hartlib)、伯瑞(Bury)、培蒂(Petty)和伊扶林(Evelyn)都对皇家学会，起过积极的

① 吉尔伯特(Gilbert，1544—1603)，英国物理学家。

② 罗伯特·波义耳(Robert Boyle，1627—1691)，英国—爱尔兰科学家，为英国皇家学会创办人之一。曾运用空气唧筒测量空气重量，得出波义耳定律，在同样温度下气体体积与所受压力成反比。



作用。1639年英国社会改革家约翰·杜里(John Dury)在所著《我访问德国的目的和活动纲领》中透露出他是怎样活动的。杜瑞到欧洲进行一次旅行访问,希望能把新教徒都联合起来。他为推行这个计划,认为第一步是按培根和考敏尼斯(Comenius)的构想改革教育。但他在访问中也不曾忘记刺探大陆各国的工业机密。他一面谈论宗教,一面对"无论平时或战时"都有用的药物治疗和技术进步也同样感兴趣。[43]

正当科学家和博物学家四面出击削弱迷信基础时,斯图亚特王朝的君主们以一种极不寻常的大胆努力,谋求把君主政体神圣化,成为天上和地上之间的有效联系。英国国教会在反对圣餐体中饼酒"实体转化"说时,已经弃绝旧世界的各种圣事。英国航海、科学和商界的精英分子,觉醒了的大众都认为摧毁在他们周围的魔法残余是他们的权利,其中不少人都以建立起一个地上的权威体系为他们的终生目标。詹姆斯一世则完全支持那个旧世界,他为君权神授说辩护,这是中世纪柏拉图、亚里士多德式人文主义的表现。他还举出论证:确有巫士与世人为敌,驳斥1584年莱琪瑙德·赛斯特(Reginald Sest)所著的《巫术之发现》。古代世界的宇宙观像是一整块织物,由对魔法的信仰和实践所织成。国王加冕、宫廷仪礼、君权神圣不可侵犯,国王能治愈各种病人,这些都是神圣的大事。它们之得以维持不倒全在于对古老世界的信仰。查理一世①读《圣经》、塔索、莎士比亚和雅各布·鲍姆的著作,以巩固他信仰的"救恩来自皇家血统",但他的信仰不再为多数英国臣民所接受。他的傲慢和欺骗更激怒了大众,使大众决心把他的统治推翻。老百姓感到已经被国王的教会和国王委派的主教们要弄了一百多年,现在时间已到,要把"来自人民的拯救"真正实现。

英国革命是欧洲三次伟大革命的原型。欧洲这三次伟大革命是:法国革命、德意志运动(费希特[Fichte]、黑格尔、谢林[Schelling]、浪漫派直到马克思和尼采)和俄国革命(从拉斯柯尔尼基[Raskolniki]和陀思妥耶夫斯基到列宁)[44]。它像俄国的革命运动一样,总企望在地上建立天国。埋藏在地下的民众心灵,因期望得救而像火山那样爆发了。失败是不可避免的。任何社会秩序也不可能在火山边缘上建立起来。只有听任火山爆发之后,才能在灰烬上建设比较持久的东西。它是被恐惧所驱使的。英国革命是"被西欧新教逼到墙角的拼死挣扎……查理一世

① 查理一世(Charles I,1625—1649年为英国国王),詹姆斯一世之子,在位时因坚持增税、宗教政策保守、任用宠信,与议会矛盾,导致英国内战,1649年被杀。

从来认为黎塞留是英国革命的真正发动者”。[45]但外面的敌人只是引起革命的一方面原因。民众被斯图亚特王朝(自詹姆斯一世创英国斯图亚特王朝开始)的神一王理论吓慌了,他们也憎恶、不信任坎特伯雷大主教劳德①。[46]劳德崇敬的“圣徒的华美”是英国大众素不熟悉的,大众可能怀疑劳德是反宗教改革运动和天主教极权主义的代理人。

大主教企图在苏格兰推行接近天主教的高教派仪礼,由此触发了革命。苏格兰的贫苦大众早在很久以前已经跟随诺克斯与神立约,这时,便起来反抗。苏格兰人从来有一种阴沉沉的宗教热情。他们的政治意识很强的传道士们开始跨越苏格兰南部边境进入英格兰。苏格兰的军队也构成对王位的经常威胁。[47]英格兰开始分裂成两部分,一边是国王、主教、贵族和官员,另一边是民众,起初由“百万富豪组成的国会”代表他们。“其中领袖是中产阶级里由剥夺教会产业致富的那些人组成。它的脊梁是联成一体的资本主义殖民协会,以及伦敦城里的富裕市民。”[48]在革命的国会里为首的领导人是一个殖民公司的经理,老百姓称他为“皮姆皇上”(King Pym)[49]。他是“一个天才的庸人”,对天主教徒满怀仇恨,宣称要“像对待疯狗那样”处置天主教徒。1640年议会开会时,他在演讲中说:“我们现在有一个机会,可以使全国都快乐,那就是把一切困难都搬掉,把一切邪恶都连根拔掉。”[50]这是乌托邦式的极权主义,它一向致力于建设一个新天地。

次年,在爱尔兰爆发了一次起义。于是,空想主义者的机会来了。被征服的土地和民众成为进行实验的理想园地。[51]这次爱尔兰起义“既像西西里晚祷那次意大利农民起义,又像法国圣巴多罗买圣日血腥屠杀的前夕,又像一次农民战争”。[52]爱尔兰的五分之四人口是天主教徒,却要顺从英格兰的宗教法规。一位天主教神甫读了弥撒礼文,立刻被拖走斩成四段。当爱尔兰人最终起义时,他们向英国空想主义者提供了一个空前的机会。英格兰议会认为爱尔兰是他们的战利品,于是发动了对爱尔兰的战争。这场战争是“按照入股做生意的方式组织起来的,正如法国革命发行财产债券②一样”。[53]它是对乌托邦和新大西洋国的一个有趣的注释。

在爱尔兰起义之后,革命的确沸腾起来。皮姆和他的小团体发现了在大众革

① 劳德(Laud,1633—1645年任大主教),迫害清教徒,并力图在英格兰、苏格兰教会中推行接近天主教的高教派仪礼。1640年被长期国会弹劾,1645年被处决。

② assignats,法国革命期间以没收的财产为担保的债券,相当于纸币。

命中攫取权力的妙法就是消除大众的不安定感及实行恐怖统治。民众惧怕国王和受主教控制的教会。他们还惧怕法国、西班牙、教皇，怕爱尔兰人和天主教徒，但他们最怕的是自己。他们憎恶“阿米尼阿瘟疫”，并高呼：“一切罪责都在主教们身上。”他们愤怒的是这些教皇党人竟敢宣称神恩赐一切给世人。加尔文派、清教徒们坚持一个暴君式的神。巴克斯特(Baxter)在讲道中说：“神为被定罪的人受苦而高兴。”[54]此后二十年里，新的阴谋几乎每天都有发现。议会主要关心的是巩固自身的权力，而民众则一心洁净自身，以便成为神的选民。贝利(Baillie)宣讲：“神正在这里创造一个新世界。”这成为革命演讲的主要题旨。各社团、各教派代表着革命党内的各派系和后来的雅各宾式俱乐部。这是无休止的最后审判法庭。

奥立弗·克伦威尔(Oliver Cromwell)是个乡村士绅。他和他的同僚——他们在议会中有二十二个席位——都是在16世纪剥夺教会财产运动中发财致富的。他当然忠于那些热诚的小教派。革命爆发后，他在议会中积极参与人员审查和清洗，在全国各地都揭露出形形色色的丑闻。在全国性大清洗中，最重要的是清洗教会。[55]为对有各种丑行的神职人员进行撤换和递补，成立了一个特别委员会。这时候，英国大众已经普遍陷于贫困之中，到处是一无所有的农民、流浪的手工业工人、退伍的士兵和空有其名的小资产者。在他们中间，古老的摩尼教、二元论、卡塔尔派和中世纪遗留下来的热诚教派都又重新出现，并且流行起来。克伦威尔和他的追随者懂得，他们进行的清洗正好破坏人文主义的文化和教会中的圣事秩序。在他们看来，那种世界是偶像崇拜和服务于外国势力(20世纪俄国革命和纳粹党兴起时也提出同样的指责。罗森堡所著《20世纪的神话》描述了革命的虔诚主义和它对西方人文主义的憎恨)。下层阶级略受过一点教育的领导人都宣传反对统治阶级那些外来的、令人无法懂得的哲学。

查理一世的宫廷里汇集了一小批人文主义诗人、作家和开明的安立甘宗神学家。其中许多人受到索西尼派的强烈影响，还有一些则是阿米尼阿派、一位神论者①或自然神论者。他们的著述阐发了自由精神和宽容以及历史中理性的创造力。托马斯·富勒(Thomas Fuller)的《宗教改革讲章》、耶利米·泰勒(Jeremy Taylor)的《预言的自由》和齐林沃斯(Chillingworth)的《新教徒的宗教》是其中最著名的几篇。民众、小资产者和清教徒狂热派对这类思想是怀疑的。他们正被自

① Unitarian，不信三位一体的。

己的热诚思想所奴役,怎能理解自由呢?当时福克兰子爵卢修斯·凯瑞(Lucius Cary, Viscount of Falkland)汇聚了一批开明文化人士,而在民众眼中,这些人和查理一世宫廷中宴安享乐的花花公子并无区别,都是不信神、亵渎神灵的败类。

在革命的第一次冲击中,贵族人文主义者只剩下最后一样武器,就是高贵地去死。保皇的贵族领主像波伊提乌和托马斯·莫尔一样,泰然自若地去死,"在神和世人面前做出榜样"。旧皇朝的最后一个卫护者斯特拉福德(Strafford)就在民众面前演出这样一幕戏景,他为自己进行了十八天辩护,在此期间成为全国注视的焦点。他的演说词应当归入古老欧洲政治人文主义文献中最伟大的部分。在其中最重要的一篇演讲中,他说:"各位勋爵,我们不要仿效先辈的坏榜样去练习杀人的艺术。"对新政权来说,这话正中要害,那些革命领袖恰恰认为需要练习这种艺术才能使民众在这块新土地上站立起来。斯特拉福德和他的对手皮姆都尊重法律、反对恐怖、暴力,但斯特拉福德所理解的法律是为了建立自上而下的等级社会,维护王权的人文主义价值。由下面来的就是民众的无政府暴政。而皮姆宣告"法律就是国王"(Lex rex)时,他的思想恰恰相反,认为真正的拯救来自民众;至于"专横",他认为贵族领主无视法律,掠夺民众财产,草菅人命,那才是专横。查理一世为斯特拉福德说情时说:"请考虑一下,良心是多么娇柔的东西!"几天之后艾赛克斯伯爵回答说:"议会就是国王的良心。"在第一次日耳曼思潮中,围绕爱克哈特,开始闪耀一个思想:人的心灵被神充满便是良心。在英国革命中,有宗教热诚的民众组成政治团体,正是他们的良心要求把老的领主和国王送上断头台。英国民众不会宽恕国王在判处斯特拉福德死刑的判决书上签名,也不会宽恕上议院议员中的二十二名主教在上议院最后投票判决时竟吓得不敢投票。国王和他的教会已经失去了由神而来的良心。

在断头台上,斯特拉福德最后一次转过身来向民众说:"我请每一位听见我说话的人真诚地扪心自问一下:是否必须在血泊中才能开始新生?"[56]这个向民众的良心的呼吁标志着旧世界的投降。斯特拉福德本来应该召唤天上、地上的一切力量来拯救他的。从那时起,一个新英国人的心,主宰了国家、掌握了世上的权力。在这颗心里的起伏就是神的命令。黎塞留或许为除去斯特拉福德出了一份力量,但在听到处死斯特拉福德的消息时,他评论说:"英国人杀掉了他们中间最伟大的同胞。"

这种清教徒的良心是怎样来的呢?清教徒思想的一大部分来自苏格兰。自

15和16世纪起，一种广泛的共和国思想便已在苏格兰扎下了根。苏格兰的加尔文主义与法国的胡格诺派关系密切，从中吸收了胡格诺派的政治急进主张。诺克斯(Knox)在法兰克福和日内瓦时的一个朋友克里斯多弗·古德曼(Christopher Goodman)曾写过，基督徒有义务反对一个"无神的"国王。1579年，布坎南(Buchanan)发表《居统治地位的法律》(*De Jure Regni*)，把古老的英格兰吓坏了，迟至1683年，还在牛津大学焚烧这本书。布坎南是主张民众有抵抗权利的清教徒理论家。他和许多清教徒一样，吸收了许多耶稣会的思想，这与他流亡到法国波尔多、巴黎后来又到葡萄牙康勃拉读书有关。17世纪初，詹姆斯一世察觉到，清教徒那种讲道，宣称一切国王都是真正教会的天然敌人，国王是魔鬼之子等[57]弥漫英国，是在推翻英国。苏格兰人自行组织社团，推选牧师和长老，他们被称为长老会。这种盎格鲁撒克逊式的"受宗教推动的民主"是英国和北美最强大的一种政治力量。苏格兰人认为自己是神的选民，认为他们的国家是信众弟兄与神立约而成立的国家。贝利称神是第一个与苏格兰立约者。与他同时的另一个传道士沃瑞思敦(Warriston)把与神立约看做国家与神的婚约，是在地上建立基督的国度。16世纪中叶以后，苏格兰清教徒在英格兰旅行，遭到英国国教会内高教派的痛恨和迫害。在劳德任坎特伯雷大主教时，这两派互不相容，成为死敌，正如同13世纪时卡塔尔派与教皇英诺森三世成为死敌一样。清教徒深信自己听到神的呼召，要在地上建立神的国。由于英国敬拜偶像，无法建立神国，他们只有移居国外。

克伦威尔的悲剧——成为独裁者(1653—1658)而孤立，需要武力征服爱尔兰、苏格兰和英格兰——也是英国清教主义的悲剧。革命及其清洗运动持续时间越长，它就越失去行动的自由。这是由于教派日益狂热的情绪和皇党及安立甘教会的反抗也日益加强，把革命的领导夹在中间。克伦威尔打的旗帜上写着"良心自由"，"为了基督徒的真自由"，"自由教会"、"自由国家"等[58]。他把英格兰看成像以色列一样，是神的选民，把他的军队称为"神的军队"。1845年，托马斯·卡莱尔①编辑克伦威尔书信演讲集时，正确地看到克伦威尔是一个用武力的先知。克伦威尔的预言很快就在现实世界中被否定。每一次新的灾变都把他的预言的灵性力量降低一分。他向爱尔兰民众呼吁时说：可怜的爱尔兰人民已经被邪恶的神

① 托马斯·卡莱尔(Thomas Carlyle，1795—1881)，苏格兰历史学家、哲学家、文论家，深受德国文学哲学影响，反对理性主义。以所著《论法国革命》、《英雄与英雄崇拜》等书著名。

甫们压迫太久了，英国军队将带来自由。刚说完这话，英格兰军队就开始血洗爱尔兰。克伦威尔对爱尔兰的处理丝毫未曾打动爱尔兰人的宗教热诚，而只是为威廉·佩悌爵士①的新统计科学和政治算术提供一些资料。佩悌在其《爱尔兰政治解剖》一书中论述在爱尔兰绞死五百名领袖、把一万名百姓出售为奴隶、没收二百五十万英亩土地，引起的科学和政治问题。其次，他探讨消灭爱尔兰语言、风俗，甚至命令爱尔兰人更改姓名的做法。[59]整个人民和他们的土地都要按照一个人的意旨去改变。这种乌托邦思想最后带来报应。克伦威尔在他的事业开始时，清醒稳健，毫不死板，充分体现英国人最好的传统。但在教派压力下，他的言论、口号和全部行动，越来越激烈。

在16世纪30年代，千禧年主义（相信天地末日即将来临的基督教派）十分流行。起初只是像约翰·米德（John Mede）这样的知识分子、教授持这种信仰。1639、1640年的严重危机中，千禧年主义热诚派、再洗礼派在下层阶级中流传开了。过去被鄙视为下层、毫无教养的民众，开始在有学问的高层人士中赢得信从者。1643年以后，在千禧年热诚派中出现了“反名教派”（Antinomians）的影响[60]。“反名教派”起初并不关心政治，自称被神的光引领，静修，不接受任何权威。在二十年内战中，许多本来温和的热诚派都参加了激进的左翼。其中最极端的是平等派（Levellers），是受宗教启发的激进民主派。它的领导人约翰·李尔伯恩（John Lilburne）宣告：国王是妖怪窃据了神设立的职守，把法律也歪曲利用了。这些充满火药味的小团体对本来是温和的“反名教派”、下层民众、普通士兵都产生了巨大影响。平等派要求宗教自由和法律面前人人平等。他们甚至派使者到法国波尔多，在胡格诺派进行的内战中点燃起一个共和国运动。在英国，他们组成反对克伦威尔的民众党。

在民众思想情绪渐趋激烈化之中，又兴起了掘地派（Diggers）。他们把皇家的未开垦土地自行开垦，变成肥沃的耕地。在埃弗拉德和温斯坦利领导下，掘地派在他们的宣言中表示“掘地派的真正旗帜在前进，为所有的人们打开大门，通向一个全社会自己的国家”。“在创世之初，理性这位伟大的创世主把大地造成为兽类和人类共同的财富。”神和理性被等同起来。掘地派还认为那些拥有领地的领主们都违犯了圣经中“不可偷盗”的戒命，因为他们的领地都是从农民手中巧取豪夺

① 威廉·佩悌爵士（Sir William Petty，1623—1687），英国统计学家、经济学家，从统计角度论述贸易、工业、税收、人口等，认为土地与劳动为价值基础。

得来的。掘地派认为是圣灵召唤他们起来对法老作战。他们把耶和华对埃及法老王的命令"释放我的子民"作为战斗的号召,并宣告民众要拯救国家。掘地派宣称:他们只是把皇家的土地拿来耕种,同时又主张,当初征服者威廉来到英国所取得的并由他的子嗣所继承的土地,都应归还给民众。1649 年,共和政府①决定消灭掘地派。他们的房屋被焚毁,田地被夷平。温史坦莱向议会和军队呼吁"贫民应该得到土地",《圣经》的教导应当认真实行,基督就是掘地派的领袖。温史坦莱早期的论著是纯神学的、宣传天地末日的著述(如《神的奥秘》、《神的日子已经开始》)。在政治迫害的高压下,他成为这个宗教共产主义派的公认领袖。1652 年,他完成主要论著《自由的律法》,献给地上万国(掘地派认为大地是仁慈的、女性的神秘力量。后来 1917 年时俄国的千禧年派正教徒也持同样的看法)。温史坦莱向克伦威尔指出:革命之后,英国社会并没有任何变化。自上而下的统治依然如故,无政府状态也依然如故,神职人员和领主照旧残暴欺压百姓。温史坦莱的思想里既有先知空想的成分,又有现实主义的成分。他想象中的新社会秩序,将不再有商品买卖,土地是公共财产,一切公务人员、官员,每年改选一次。每人把田地中收获的作物送到公共粮仓去,凡四十岁以下壮丁都必须强迫劳动。

这些激进分子与革命独裁领袖克伦威尔之间的矛盾已无法调和。这些激进分子从清教"灵感的民主",推出它的逻辑结论来。克伦威尔和巴克士特(Baxter)的共和政府是一个教会,其中神的选民们在议会里围着那张神圣的桌子进行讨论(克伦威尔执政时期,议会的长桌所起作用正如同日内瓦大教堂里加尔文的座椅)。在议会里容纳不了激烈的反对派。旧世界的弥撒献祭礼现在由共同进行的讨论所代替了。这个社团拥有独占的权利来处理灵性事务,经过他们神圣的讨论,他们就有权像分配圣餐礼中的饼那样,把"公众精神"分到社会中去。这个"公众精神"是 18 世纪时人们的"公共舆论"观念的由来。每人都应该有公众精神,法学家、哲学家、思想家尤其应该如此。[61]当信徒在议会这个神圣社团中讨论问题时,据认为圣灵就在其中引导。就像巴洛克时期罗马的圣彼得大教堂、康帕内拉"太阳城"中的太阳神庙,克伦威尔认为议会就包含了对地上的救赎。但被克伦威尔的共和政体排除在外的人不承认这一点,而共和政府则越来越狭隘、越排斥异己。

---

① Commonwealth,指 1649 年克伦威尔处死英王查理一世后开始,到 1660 年封建王朝查理二世复辟时止的政府。

怎样保卫神的这座新城呢？在清教徒撒母耳·戈特(Samuel Gott)看来，答案十分简单。他在1648年出版的《新耶路撒冷》一书是当时资产阶级提出的唯一的乌托邦蓝图。按照戈特的想法：清教徒的神治国家如此美妙，基督徒都会十分愿意在其中接受净化，犹太人都会自愿改宗清教；人们将和神订立"新约"，按照《圣经》，在科学、经济节约、教育和体育方面建立一种新生活。詹姆斯·哈林顿(James Harrington，1611—1677年英国政论作家)没有这样幼稚。他看出建立新生活有多么困难。经过二十年准备之后，即1656年，他写了《大洋国》(*Oceana*)一书，把它交给克伦威尔作为新政治秩序的一个蓝图。哈林顿曾经漫游西欧，对新教徒普遍感兴趣的威尼斯城邦政体认真作了一番研究，因为它完全独立，并且居然和几个教皇进行过战争。哈林顿在《大洋国》里赞扬欧洲不从国教者的这座堡垒，名为"阿得利安那"(Adriana)。《大洋国》对洛克和休谟的思想有巨大影响，休谟称它是共和政体的最有价值的模式。约翰·亚当斯①把书中发现权力、政府和财产三者之间的关系比作和哈维(Harvey，1578—1657，英国医师)发现血液循环同样重要。这个乌托邦决定美国有些州宪法中的主要特点(最早的如1669年卡罗林纳州宪法)[62]。后来，它又影响了西耶斯②的思想，通过他又影响及法国大革命时的宪法直到今日。哈林顿是在他同时代人中唯一的一个看到政治、社会革命带来的社会经济变化。

哈林顿的论点是：英格兰王权的基础在于三百个大土地领主贵族。如果清教徒的"灵感的民主"要想保持政权，就不得不把土地分配给至少五千个小地主。由此，他进一步看出：就长远来说，土地的再分配势必带来政治权力的再分配。[63]哈林顿看到的这一点，后来德国的魏玛共和国③却认识得太迟了。1945年后德国的民主党人则往往闭眼不看，为防止政治集权，要建立政治权力的平衡，为此，必须有经济基础的平衡。哈林顿从这样的观点出发，主张英格兰共和国应有一部新的以农民为基础的宪法。大庄园应当分散，化为小庄园。过去世袭贵族理所当然地执掌政权(哈林顿本人便是出身于贵族世家)，此后要靠受过教育才能进入政府。议会的上议院有提名行政官员的权利，但决定权在下议院，官员只是行政工作的

---

① 约翰·亚当斯(John Adams，1735—1826)，在1789—1797年任美国第一任副总统，后来任总统。

② 西耶斯(Sieyes，1748—1836)，法国政治家，法国大革命期间为第三等级著名代表性人物。

③ 魏玛共和国(Weimer Republic)，于1919—1933年间在德国成立，后来被纳粹党推翻。

执行官。宗教生活由全国宗教事务委员会控制，保证宗教信仰自由。公民教育、道德教育被赋予重要地位。每一个政治家都应当娴习历史，周游世界，懂得外国情况和外国宪法，越多了解越好。

如果哈林顿的《大洋国》意味着对克伦威尔共和政府闭关自守、极权专制的批判，则弥尔顿①的《失乐园》可以认为是对克伦威尔执政所唱的挽歌。[64]弥尔顿从革命中看到一个新时代的远景。英格兰向世界提供了一个国家模式开始觉醒走向自由的景象。向世上各国传播自由与文明的祝福关系到亿万人民。弥尔顿自述在1659到1660年间，他对"建立自由共和政体的道路"想得很多。革命中的过激行动，克伦威尔的失败，斯图亚特王朝复辟后遭到的孤立，都使弥尔顿认为，大众(既是神所召选的，自身又无力解救自己)还没有成熟到能使思想、贸易、言论、出版都达到自由的程度。他辛酸地为共和政体唱出了安魂曲。地上失去了乐园，这都是由于人自己的过失。这个世界属于那些地上的统治者、高傲又有本事的人。在弥尔顿的诗篇中，魔鬼鲁西弗(Lucifer)具有斯揣弗德的形象。

1660年，共和国崩溃了。斯图亚特王朝和它的欢愉而轻率的宫廷社会又回来了。自此以后，清教徒和自由教派也像不从国教者一样，被排除在社会生活之外。王权和胜利的英国国教会在向清教徒报复时，把他们驱入贸易、科学和社会底层去了。此后二百年间，清教徒不断以政治、宗教的新思想充实了英国的内在思想发展，同时，又对英国国教会里的高教派②不断侵蚀。

托马斯·霍布斯出生于英国战胜西班牙无敌舰队的那一年；他死的那年正是英国议会对贵族王朝取得决定性胜利通过《人身不受侵犯法案》(*Habeas Corpus Act*)的一年。霍布斯可以说是最没有英国气息的一位思想家。法国从达朗伯③、拉格朗琪④到杜尔哥⑤和孔多塞⑥的唯物论思想大半来自霍布斯。他自赴法国求

---

① 弥尔顿(Milton，1608—1674)，英国诗人。克伦威尔执政时期，在共和政府中担任外交工作，直至查理二世复辟为止。1658年开始写作著名诗篇《失乐园》，约于1665年完成，后又于1671年写成续篇《复乐园》。

② High Church，英国国教会内保持宗教改革前的大部分礼仪，强调神职人员权力的一派。

③ 达朗伯(D'Alembert，1717—1783)，法国数学家、哲学家，与狄德罗合作创办、编辑百科会书。

④ 拉格朗琪(Lagrange，1736—1813)，法国数学家。

⑤ 杜尔哥(Turgot，1727—1781)，法国经济学家。受重农学派影响，主张改革法国经济、发展工业、鼓励商业、打击垄断，遭到特权阶级反对。

⑥ 孔多塞(Condorcet，1743—1794)，法国数学家、经济学家、哲学家。法国大革命时任立法议会议员，参加起草宪法，后被雅各宾派剥夺公权，隐匿中被捕，服毒自杀。

学，后来由于在英国遭受尖锐反对而移居法国，前后在法国居住近二十年。霍布斯在英国牛津大学玛格达琳学院（Magdalen College）受教育，那是受清教思想影响的一座学院。此后他的异端主义思想又由于笛卡儿、伽利略和麦桑周围开明加尔文主义气氛而加强。霍布斯的唯物思想与政治绝对主义思想都反映了他对英国革命的恐怖感到极端失望。他是现代英国保守主义两面性的一个典型。由于他的浪漫悲观主义和对民众“野蛮主义”的恐惧，他藏身于思想和政治体系之中，结果这些思想和政治体系的革命性后果超过了他的政治敌人们的主张。霍布斯的哲学和国家理论（即他在 1651 年发表的《利维坦》[*Leviathan*]）的了解线索，就在他所著《怪兽或长期国会》之中[65]这本书是在法国大革命一百年之后的 1889 年，经一位德国人之手发表的。斯图亚特王朝统治下的英国禁止出版这本书。如果英国的状况确实如霍布斯所写的四篇描写 1640 至 1660 年的英国那样，则未来只有在“佩刀的独裁者”（自上而下）和“动刀的民众”（自下而上）两者之间进行选择了。

霍布斯主要是一个属灵主义者。他的政治理论表现出他展望世界时所感到的恐惧。他认为：人的自然状态就是生活在每个人反对其他一切人的战争中。如果一个总体国家——利维坦——不能经由法律维持理性、和平、社会交往和财富的统治，人们就将退回到野蛮混乱的状态中去。利维坦乃是清教徒共和政体的再现，是世俗化的上帝之城。由于事实已经表明神职人员品质低劣，不能称职，因此只有用法律和自然科学取代神学（霍布斯称法律是“公民的良心”）。霍布斯也如同笛卡儿和后期加尔文主义者一样，认为几何是一种纯科学，可以把人从野蛮、黑暗、情欲中拯救出来，在人的本能冲动和社会混乱之上架起一道桥梁。

可以说霍布斯是革命年代的最后一次极端表现。他的异端思想是即时的反应，而洛克则是成熟的、后来的反应。霍布斯把革命吸收到他的哲学中去，还保留着其中的矛盾，并不曾加以解决。洛克是“光荣革命”的一个观众，这场革命无非是使汉诺威（Hanover）家族登上了王位，却并没有解决统治英国的问题。1689 年，洛克发表第一封《论宽容》的信，也正是在这一年，《权利宣言》（*Declaration of Rights*）确认了议会的统治权力。可以把洛克的思想称作英国式民主的哲学形式，在洛克的思想中，从革命开始的巨大转变，以哲学形式表现了出来。自此以后，英国思想家坚决反对为原则而进行战争，因为他们深知，不断战争将使英国分裂蜕化到野蛮状态中去。这就是何以英国思想家们、神学家们都那样沉着、谨慎，关注

对现实政治、社会的影响，善于适应、妥协。激进思想只留给诗人去享用。有人说，思想家“无非是善于把人人都已经知道的东西表达出来而已”。[66]这话不无道理。“英国人的头脑就像是一个小型民主社会，其中对少数派的权利十分警惕地守护着。各种对立的冲动和思想都能在相互宽容之中并存下去。”[67]

洛克被称为“英国启蒙运动之父”，他发展了被他称为常识的哲学，和按他所理解的基督教提出的自然宗教。他在这样做时，把过去意义的宇宙结构、形而上学、宇宙论、本体论和神学一起放在一边。这是一个巨大的否定。洛克不承认古老世界中的权威模式，也不接受巴洛克时代极力要恢复的“宏伟图式”。他担心那些都是用来压迫民众的城堡（庙堂和监狱），是用来囚禁民众的。他认为那些宏伟图式之中并没有实质性的内容，于是，柏拉图统治的天空被捣毁了。人，也就是公民的头脑成为没有涂字的白纸。人怎样学会思考呢？就是靠与周围环境打交道，通过“感觉”，了解事物的外貌，通过“反思”，了解事物的内部。思考是一种社会的、心理的、政治的过程。人的自我的利益，或者为着要在受过良好教育的公民社团中插足，就需要品德。“善与恶无非是快乐和痛苦，或足以为我们带来快乐和痛苦的场合与过程。”[68]

洛克为教会所下的定义是人们的自由社团。这个见解反映出他对社会契约的解释。[69]一个教会的信众按照大家同意的方式举行公共崇拜。教会没有理由诉诸暴力，也没有权利规定信众的公民义务。[70]国家也并不承担保护某种宗教的义务，正如英国政府并没有义务要保护东印度公司一样。洛克这样主张，并不是出于怀疑、否定一切，而是为了结束一百五十年来英国为政治、宗教原因进行的内战。他要英国免遭法国的命运，法国由于撤销了信教自由的《南特诏令》，而重新陷入宗教冲突之中。因此在一个文明社会中，有必要限制教会。这种看法不接受来自宇宙的宗教、政治权威的命令，人们的良心使人从《圣经》中得到理性的信息、道德上的净化和自己内心的愉快享受。

洛克的思想反映了从 1688 年到 1945 年统治英国的贵族和公民“绅士”的新世界观。洛克的原意并不认为他的思想适用于每一个人。例如，他虽主张宗教宽容，但对无神论者和天主教徒却并不宽容；他自己还是一个从事奴隶贸易的殖民公司的股东[71]。他的哲学法则有如绅士之间的“君子协定”，只在绅士淑女中间适用，这些绅士淑女又都是要在基督教人文主义氛围中成长的。洛克的哲学法则就是为绅士淑女们的世界——城堡、庄园、沙龙、学社——而设计的。[72]

英国人把牛顿(Isaac Newton)尊崇为民族英雄是理所当然的,因为他是宣告一个新时代来临的王者。1727年他逝世后,葬礼的隆重,可以与皇室的葬礼相比拟。[73]牛顿创造了一部宇宙机器,它在某种意义上,反映了英国革命后那个时代的特点。1687年,牛顿发表了他在数理自然科学方面的经典名著:《自然哲学的数学原理》(*Philosophiae naturalis principia mathematica*),其中描述了这部宇宙机器。哥白尼、开普勒和伽利略为天体力学奠定了基础。从此,宇宙成为一部可以计算的机器,在这部机器里,天体服从地球上的万有引力定律。于是,像亚里士多德、柏拉图、但丁所设想的超越自然的命令不再存在了。牛顿从数学角度出发研究,是与笛卡儿有关的,尽管他对笛卡儿的假设持批判态度。[74]

从某种角度看,牛顿关于宇宙的理论,把宇宙看做是各种力量之间的平衡,也可认为是把1688年的政治理论搬进了宇宙空间。举例来说,牛顿的万有引力定律说明了天体运行轨道的由来,正如洛克所提出的宽容思想说明了当时英国宗教和政治的局势。万有引力定律使自古以来认为宇宙被一种法术控制的说法更加不足凭信,而天体力学中的数学计算进一步确立了。这种观念的确立与相信地上的国家社会能在政治上平衡是不可分的;后者是前者的前提,有了对地上的平衡的信心,才推动人去研究全宇宙中的平衡系统。最后一点,正如世上的平衡需要一个全智的、谨守宪法的君主,宇宙的平衡也需要这样一位君主。牛顿的神不时干预宇宙的事务,规定天体运行的轨道,但这只是为防止混乱。神就体现了绝对时间和绝对运动。宇宙就是神的大厦[75]。

牛顿的宇宙观深受英国柏拉图主义的影响。正是这种柏拉图主义使牛顿和英国哲学得以对事物持一种乐观态度,并对圣洁有一种审美的精神。[76]旧世界观的一些东西还是保留下来,尽管清教主义反对天主教的圣事,而巴洛克时期又提出基督为王的观念。从旧世界观中保留下来的东西,一半具有法术性质,一半带着圣事性质。它使英国贵族们得以热心于宇宙的美而不必屈从国家教会或罗马教廷。他们还可以崇拜自然秩序而不必接受就近的国王作为自然秩序的掌管者。这种柏拉图主义成为天主教弥撒礼和英国国教礼仪的代用品。它消融了法术和圣事,把它们变成对自然中一切——星体、人类、各种力量和冲力之间和谐地相互作用的乐观信念,作为一个绅士的精神领域十分恰当。

在洛克和莫尔影响下受教育的夏夫特斯伯里伯爵安东尼·艾许黎·库珀(Anthony Ashley Cooper,1671—1713)的生平可以为牛顿的乐观主义和宗教作一

个注脚。库珀是法国、德国的热爱自然者，是感伤主义者和泛神论者的先驱（卢梭、狄德罗、赫尔德、歌德、施莱格尔、施莱尔马赫①都受到他的影响）。他出身于英国自由党人（Whig）的一个显要家族。这个家族的自由传统意味着一个绅士应当恨恶英国国教会的高教派、罗马公教会以及平民们相信的清教主义和小教派。为着从神职人员控制的教会中逃脱出来，库珀把自然神化，自然成为神的殿堂，其中表现神以及与之和谐的世界。他恨恶耶和华，认为耶和华是迫害、野蛮和献祭的神；耶和华又是清教徒信奉的神；他还斥责基督教神职人员曲解神、宇宙和世人，是一种亵渎。至于恶鬼和地狱则是人间专制国家中监狱的延伸。“在监狱的威力还不够的地方，恶鬼和地狱就盛行了。”[77]在反对高教派、清教派和小教派的同时，库珀把奥古斯丁对宇宙本体的乐观思想（“一切存在都是善的、对的。”）世俗化了，还把托马斯·阿奎那的话（阿奎那说：“美是真理的反映，也就是反映了存在的秩序。”）颠倒过来说：“一切的美便是真理。”他还创立了一种内心世界的崇拜礼文，敬拜“真、善、美”，供绅士淑女们在大自然和社会生活中使用。他喜爱的一个词语是“和谐”。为了反对神职人员用“罪”和“邪恶”来打击信徒、抬高自己，库珀不得不否定罪与邪恶，主张神职人员的地位由有德性的人来取代，这样的人不为美色而动心，却从中看到世界的灵魂。开明的绅士本来感到陷于两难处境之中，若不接受高教派，就只有顺从民众的救恩。库珀为他们找到一条中间道路，其中以同情和友谊代替政治统制，以美代替圣洁，以自然的升华代替超自然，以德性代替了罪。于是，开明的绅士们感到他们有了自由。

在贵族和大资产阶级领主的社会里，自然神论是最恰当的宗教。1690 年到 1740 年之间，资产阶级通过两次革命，把自己从国王统治下解放出来，同时也把自己从神的管辖下解放出来。从此以后，资产阶级接受神和国王只是作为立宪制下的君主，是他们保护自身利益和计划的盾牌，也是他们的权力象征。波林布洛克勋爵主张，思想自由只限于上层阶级，老百姓则只能信奉传统宗教，使他们有所遵循。1738 年，他发表著述《论爱国的君王》，其中就是描述这样一位开明君主，在国内推行温和改革，提倡运输、贸易，反对贪污腐化。他还描述一位开明的神，其形象就如同立宪制下的君主。在库珀看来，哪怕是非洲南部的霍屯督部族，太平洋的萨摩亚人部族也会对基督教的《信经》吃惊，认为是荒谬的。

① 施莱尔马赫（Schleiermacher，1768—1834），德国新教神学家，在浪漫主义影响下，用感情与直觉解释宗教，拒绝接受教条，对新教思想有巨大影响。

此后半世纪，在沃普尔（Walpole，1676—1745）执政期间，政治陷于停滞之中。他的箴言是："安静勿动。"（Quieta non movere.）这时期英国开始富裕，并由于成功而感到满足。1692 年，英荷联合舰队战胜法国。自此以后，法国也像一百年前的西班牙一样，不再成为海上强国。1694 年，英国取消舆论管制。1714 年，英国与德国汉诺威王族联姻，加强了英伦三岛在欧洲的地位。在 1757 至 1784 年间，英国征服了东印度。俟 1763 年巴黎和约时，英国已经确立起全球殖民强国的地位。随后，又在庞大帝国的版图上增添了加拿大、路易西安那、佛罗里达和西非的塞内加尔、冈比亚。

这个时期也是英国自然神论的黄金时期。"凡存在的就是好的。"在宇宙秩序和它的法则中，一切都是好的。[78] 1733 年，亚历山大・波普①在他的《论人》中，用韵文表达出当时那种乐观的世界观。波普是波林布洛克的朋友，也是波林布洛克抨击当时历史人物的文章编辑。这些贵族在历史中只看见迷信、贪婪、自私自利和暴政。早在伏尔泰和卢梭之前，《论人》对欧洲知识界产生了巨大影响。波普相貌丑陋，肢体残废。他的父母是隐蔽的天主教徒，经常害怕民众发现而憎恨他们。波普不仅恨恶仇敌，也侮辱他的朋友，最后成为一个幻想破灭、孤独的悲观主义者。他使人想起画家华铎②，自身残废，却为 18 世纪初叶贵族社会画出充满爱和友谊的地上乐园。

18 世纪英国最重要的思想家是大卫・休谟（David Hume，1711—1776）。他在自传中说："我的家世显赫，父母亲双方都出身名门望族。父亲是休谟伯爵的旁支后嗣，也可能休谟伯爵和我的先辈曾先后拥有一块产业，归到我的家族名下，已有几代之久，现由我的哥哥继承……"[79] 休谟的哲学是以西欧有教养的贵族和资产阶级为对象的。他在五十岁时到巴黎担任英国驻法使馆秘书。他喜爱巴黎，因为那里"有那么多的聪明有知识而又懂礼貌的伙伴，使巴黎凌驾其他地方之上"。休谟深信人是有理性的生物。在著名的论文《关于人的认识能力的探讨》篇首，休谟写道："人是一个既有理性又社会化的生物。"人首先是生活于社会之中，"要做个哲学家，但不要沉湎在哲学中而忘掉你还是个人"。"你的科学应当有人性，并能与行动、与社会联系起来。"在《自然宗教对话录》中，他谴责无神论者公开宣布不

① 亚历山大・波普（Alexander Pope，1688—1744），英国诗人。

② 华铎（Watteau，1684—1721），法国著名画家。

信宗教,“犯了多重不谨慎的罪”。[80]休谟希望社会安定。他论证形而上学仅是“杂耍”,把理性归结为经验和习俗,把因果关系归结为本能、冲动和感情的作用,希望这些认识能使社会安定下来。他认为知识中有一部分只能用数量和数字来表示。最后他向人们建议,若是进图书馆,先要问一下:这些书是否包含数量和数字?是否来自事实,来自实验和理性?如果不是的话,就把它们扔进火里!

休谟知道,当时那些讲理性的神学都是东拼西凑、不值一顾的,诚实的思想家绝不会相信。他也知道,笛卡儿理性主义的庞大体系像一艘船一样,是用不同的材料钉在一起的。“我们最神圣的宗教是来自信仰,而不是来自理性。任何有信仰的人都会意识到自己身上有一个持续不断的神迹,这个神迹否定他理解的原则,使他决志相信那违反经验和习俗的宗教。”[81]在这里,他和奥古斯丁、帕斯卡尔十分接近。他的怀疑主义为一种存在主义式的信仰敞开了大门:“神学的基础有一部分在理性,只要经验能支持人的信仰,但它的最坚实的基础还是信仰和启示。”[82]

康德对休谟很感兴趣的是,他破除了因果关系,把理性看做成有教养的人们之间的社会协议。他们两人都唯恐自己的好端端的社会将被刚开始的“来自社会深层的救恩”所吞没。他们在到处都看到宗教性、半宗教性、政治性的热诚分子在掀起非理性运动。休谟认为清教信仰就是这种热诚派之一,而天主教则是迷信。他认为,只有人内心的正常机制和社会机制是可靠的。休谟对自己论述道德的文章看得很重要,他想把道德转化为心理学和社会科学,因为人的良心不可能脱离社会而存在。休谟未曾表达出来的恐惧是他知道良心可以成为绝对的神和非理性的最后藏身之所,因此,必须把良心拖到社会生活之中,把它变成为人们做事时相互之间的公开对话。

休谟生前没有把他的最激烈的著作《关于基督教历史中的伪造和为自杀辩护》发表问世。他最关切的是维护他的英国社会。他所撰写的《英国史》,既是供保守党人又是供自由党人读的。[83]过去他要打倒权威,到后来却转为向权威呼吁了。休谟已经否定了神恩和社会契约理论,认为其中充满矛盾,只有愚人才会相信,却又用这些理论来谋求社会和平与秩序。在休谟的怀疑主义中潜藏着一种带有怀疑的新保守主义。但在他的思想中还有一个更大的威胁。他的怀疑主义是靠英国社会支撑的,却又想超越英国社会;他希望英国社会内部各种力量平衡,然而他的思想又可能使非理性主义的浪漫派得到有力推动,去争取政治的民族主义

（这一点可以看他论民族特点的文章），甚至对费尔巴哈（Feuerbach）和青年黑格尔派都有影响。[84]在休谟看来，是人按照自己的面貌创造了神。[85]作为这个良好社会的一分子，他得出结论，不管神的观念意味着什么，它必须反映创造它的人的精神。由此得出的思想是：人出于利他主义的考虑，便把这种利他主义投射到神的身上。

于是，一种乐园神学的基础就此奠定了。完成这项工作的是休谟的学生，又是朋友和编辑亚当·斯密（Adam Smith）。他的古典国民经济学赢得了世界声誉，而其历史和政治基础则是由于英国的贵族和富裕资产阶级取得统治地位，力量不断增长，使他们因胜利而充满自信。[86]在政治上取得胜利之后，他们又把手伸入贸易和工业。为了了解亚当·斯密的思想，还需要记得老加尔文派对地狱的严酷看法，它极大地影响了英国资产阶级的思想观念。工业革命已经开始把英国变成一个真正的清教式地狱。18世纪人们对世界本体的乐观看法，又有加尔文派的悲观情绪，两者都对古典政治经济学那无所不包的内容和带着幻想的色彩产生了影响。[87]如果回顾历史，中世纪全盛时期的德意志帝国神学，曾经把"神圣帝国"和宇宙看为和谐的一体。但那个神圣帝国早已分崩离析了。现在英国新贵族和富裕资产阶级的经济理论中，金钱取代了基督教会中圣事的神圣地位，经济扩张就被看做是天国的扩展。这两种思想可以说是无独有偶。亚当·斯密、李嘉图①、詹姆斯·密尔②和麦卡洛克（McCulloch）都不承认有雇主和工人阶级的存在。工资只是由人口和资本的比例所决定，并坚持经济学有永恒规律，仿佛人们是生活在一个没有空气的空间之中。这些都和现实不符。当这些古典经济学讨论到现实时，它把邪恶的现实美化，并说成是人们得救的必经之途。

这种乐观主义启发亚当·斯密在他的《国民财富的性质和原因的研究》一书中欢呼"自由经济的统治"是地上的乐园。经济自由成为神圣的世界秩序和社会生活的最终意义和目标。在他的理论中，用自然取代神意，来阐述既定的和谐，他说："自然是不需经过思考的智慧。"世人个个为私利而竞争，就自然产生全人类的快乐，这便是社会的"自然秩序"。若要改变自由经济和它的"自然社会秩序"，只有使用邪恶的力量。人们不需要很多想象力便可从中看出贝拉基主义宣扬的自由属灵教会的影子。这种新贝拉基主义害怕并憎恶邪恶的国家，认为它的统治者

① 李嘉图（Ricardo，1772—1823），英国经济学家、古典经济学创始人。

② 詹姆斯·密尔（James Mill，1773—1836），英国历史学家、哲学家、经济学家。



都是些“狡猾而工于心计的畜生”，多少世纪以来一直在破坏自由经济的自然秩序。“商人和君主从来势不两立，这是任何其他对立都难以比拟的。”[88]罗马公教会“既反对国家的权威与安全，又反对个人的自由与幸福”，“是有史以来最可怕的一种组织”。亚当·斯密追随他的老师休谟，谨慎地指出：宗教会带来破坏性的力量，能打乱权力的平衡。于是，他建议富裕资产阶级多捐钱给教会，使神职人员安分守己不闹事，他还建议，除英国国教会外，鼓励既无特权又无雄厚经济实力的小教派多多发展。亚当·斯密坚信，“自然的诡计”（有如黑格尔所说理性或世界精神的诡计）会把人的自我中心思想变成社会的公平竞争，造福于全体。供应和需求像神圣的结合一样，永远正确，是最高的现实。它把经济、政治、社会、信仰和谐地联结起来，向自由和进步不断发展。

亚当·斯密的后继人把他所说“社会的自然秩序”和后来的工业社会等同起来。他们认为经济发展中的无政府状态是自由的必然结果。在亚当·斯密的经济神学中有几个重要因素使它得以成功，这便是自由党代表商业与工业的长期执政，国教会的主教和神学家们的协调，大学宣扬社会公平竞争、权力平衡是宇宙与人类社会中最美好的秩序。不妨反过来问：神、邪恶、贫困、外敌、小教派和工人阶级都被驱入一个狭窄、固定的框框之中，还不就是由于有这种经济神学吗？自1760年后，英国的危机接踵而来，美国、法国、俄国成为英国的重要对手。早在工业革命之前一百五十年，英国的诗人已经感到有一个巨大的邪恶力量，它是一股可怕的破坏性力量，同时又存在着神的恩惠。英国的工业革命把这一切公开表现出来了。英国包含了对立的两部分，甚至统治阶级也是生活在腐化、罪恶、无政府状态之中。

能对这个真实情况公开讨论的唯一地方是文学领域。文艺作家探讨社会的罪恶和人生的苦难人的罪性等问题，比神学家更认真深入。和当政者持不同政见的激进分子丹尼尔·笛福①是莫尔和弥尔顿的乌托邦主义的后继人。他笔下的鲁滨孙·克鲁索是自食其力、创造新生活的新人。在《鲁滨孙漂流记》中，他批评了自己和自己的贪婪，从而使这本书和英国其他许多伟大的文学作品一样，成为向大众的忏悔录。英国的讽刺小品和小说全都是改革问题的讲章。乔纳森·斯威

① 丹尼尔·笛福(Daniel Defoe,1661—1731)，英国小说家、政论家，曾因写讽刺作品被捕下狱，以所著《鲁滨孙漂流记》最为著名。

夫特①的作品是对他的时代的强烈抗议。他的悲观主义为撒木耳·约翰逊②所继承,但是更加精致了。他在道德寓言《拉西腊斯》(*Rasselas*)中揭露社会的腐化,和伏尔泰的《康迪德》(*Candide*)一样。这位伟大的伦理思想家不同意曼德维尔③和詹宁斯(Jenyns)所主张的对穷人与其不适当地给予教育,不如让他们吸食"无知的鸦片",不要把这鸦片从他们手中夺去。约翰逊反对纯思辨,因为他知道,"人的心灵里,国王的法律能影响,能医治的只是多么微小的一部分"。人心中的邪恶比政治所能触及的要深得多。他也知道,任何宗教若不能满足社会各阶层,特别是新兴阶级的心灵和头脑的需要,只有蜕化以至死亡。[89]

18世纪由威尔逊(Wilson)、瓦茨④、道最奇(Doddridge)、劳⑤和卫斯理⑥倡导的宗教复兴是对约翰逊博士所提问题的回答。威廉·劳直接受到雅各布·鲍姆的影响[90],他把鲍姆的那种泛神论介绍到英国。按照鲍姆的这种泛神论,"神是爱的神灵……是向善的意志"。[91]天堂和地狱都不存在。[92]通常基督教会所讲的称义、人因犯罪而欠了神的债,基督受难是替世人偿还罪债,使神息怒等,都是人脑中的虚构。神对世人灵魂的影响就如同磁铁对针的影响一样;基督把人内心的力量释放出来,如同阳光照射植物所起的作用一样。劳的宗教能动力主义使人很容易想到费希特⑦。

约翰·卫斯理是英国循道公会(Methodism,后来在美国又分出卫斯理派教会)的创始人。他在英国社会的重要时刻,以其奋兴集会和号召悔罪抓住了下层阶级长期以来备受压抑的宗教情绪。"大众的感情力量找到了表达的方式。"[93]卫斯理是个不倦的组织者,他是工厂经理、大工业老板和政治鼓动家的原型。他共

---

① 乔纳森·斯威夫特(Jonathan Swift,1667—1745),爱尔兰讽刺作家,为都柏林圣帕特立克大教堂神甫,于1726年著《格列佛游记》,讽刺宫廷生活、当时政治、学术界,但公众以为该书全属虚构,后成为著名儿童读物。

② 撒木耳·约翰逊(Samuel Johnson,1709—1784),英国诗人、文论家、评论家、伦理学家、辞典编纂家。

③ 曼德维尔(Mandeville),14世纪英国爵士,被认为系《曼德维尔爵士航海记》作者,描述在世界各地见闻。

④ 瓦茨(Watts 1674—1748),英国教会颂诗作家。

⑤ 劳(Law,1686—1761),英国福音派牧师。

⑥ 卫斯理(Wesley,1703—1791),英国国教会牧师,不满国教会只重仪式,死气沉沉,另创卫斯理宗。

⑦ 费希特(Fichte,1762—1814),德国哲学家,系康德弟子、谢林的老师,其哲学思想认为除自我外,其他一切存在都不真实。



旅行了二十二万五千英里，讲道四万多次（有时一次集会的听众多达两万人）。直到八十六岁时，他体力依然不衰。他强调自己是站在大众一边，反对加尔文主义、神秘主义、罗马公教和英国国教。在他看来，基督教不需要任何外在的证明。他的每天的经验就足够了："我只知道一点：过去我的眼睛是瞎的，现在我看见了。"[94]基督把他从罪中唤醒，因此，他要竭力解放同胞，从邪恶、自私、恶鬼的掌握下得到自由。他每天都觉得魔鬼在世上活动和神的干预，他相信法术和巫术，而不相信英国航海家柯克的航行或牛顿观测自然的结果。卫斯理关切的是神对人的直接引领。他看到教会和社会的高层领导都已失去对大众的影响力。在他所著《向信奉理性和宗教的人们再呼吁》的第二部分中有对当时英国社会的生动描述：宗教崩溃、政治腐化、民众酗酒、上层社会骄奢淫逸、商业活动弄虚作假，神职人员对这一切视而不见，践踏真理。卫斯理在失望中呼喊说："谁能使英国人诚实，哪怕成为诚实的异教徒也好！"[95]

卫斯理力求"用普通人的英语"向大众讲救恩。他的运动像野火燎原那样迅速传播，正说明大众长期得不到任何人的关怀。"卫斯理派……是没有光的热，是群众在盲目中的抗议，"[96]他的运动使群众如痴似醉。在英国历史上，除《公祷书》外，卫斯理所写的教会赞诗是教导大众虔诚的最有力工具。英国得以免于革命，全赖上下层社会之间的缓慢适应，卫斯理的宗教奋兴运动把大众的精力转化，使它们进入一个持续的、安静的革命。卫斯理的影响远超出循道公会的范围。他的宗教虔诚也影响及其他教派，甚至国教会内的高教派。他的宗教精神还促进了政治、社会和科学改革的精神，这几方面直到今日也难以分开。带头反对奴隶贸易的是公谊会①持不同意见教派的成员，直到1859年前，始终不能担任公职，并被排除在大学之外，还有的行业排除他们直到1871年。正是这些教派成员带头争取宗教宽容和人民大众的政治平等权利。

卫斯理宗本来没有任何感伤情绪，但因它注重宗教热情，而帮助了重内心感情的传统得以传播，促进了世俗浪漫主义的形成。这种重感情的传统源起于基督教神秘主义现代崇拜派、安静派和虔敬派。奥古斯丁曾说，他的心除期望神居其中，别无他求。这种精神的祈求逐渐蜕化，到最后阶段便只剩心灵的感伤了。18世纪流行的一本书，名为《默想录》(*Meditations*)，作者詹姆斯·赫尔维(James

① 公谊会(Quakers)，亦称贵格会，基督教新教中一派，崇拜时无固定礼仪，无专职教牧人员。

Hervey)是卫斯理的弟子。赫尔维把宗教热情和卢梭式的对自然热爱结合在一起。另一位作家亨利·布鲁克(Henry Brooke)的《生来愚蠢》(作于1760年)是在鲍姆与卢梭之间,把宗教神秘主义与政治感伤主义掺在一起的有力作品。正是这种混合物,对后来德国以及德国东部边境诸国的浪漫热诚派产生了极大影响。英国的环境不同,英国浪漫主义在与环境的冲突中不得不净化自身到一定程度,否则就难以立足。甚至柯尔律治①后来成为英国的日耳曼—基督教—柏拉图式浪漫主义的领袖,但他的英国气息并不因此而稍减。他所受的教育在当时来说是颇有代表性的,其中接触到唯物论、普里斯特利②的一位神论和哈特莱③与鲍德温(Bodwin)的所谓"必须主义"(necessitarianism)。从这样的教育背景下出来的人,是很难成为纯粹浪漫派的。

当时英国有一小批自觉的保守主义者。浪漫主义竟和这一小批持保守思想的人结成了联盟,是许多人想不到的。对这批新保守党人的政治活动如何评价是另一回事,这种联盟的一个后果是使浪漫派思想的凝固化。新保守主义的重要思想家有埃德蒙·柏克和爱德华·吉本④。吉本是保守的怀疑主义者典型。他在自传中曾述及一度投向天主教,但他在后来岁月中,始终反对基督教。1776年,《罗马帝国衰亡史》第一、二卷问世,因其中对基督教持批判态度,遭到公众反对。吉本对此十分吃惊,他未曾料到英国读者中多数"与基督教如此难舍难分"。[97]

柏克与吉本一样,从外面来看宗教,但他认为宗教在政治、社会中是一个稳定和保存价值的因素。他呼吁承认欧洲的各种宗教,因为宗教能在社会下层防止混乱,宗教是文明社会的基础,使人向善和安于生活现状。[98]柏克是一个有政治头脑的人,他反对法国大革命的主要原因是大革命破坏了宗教,但他对这一点从未公开说过。柏克公开明确反对的是相信"法律、风俗、语言和人可以改变,大众可以变得快乐"。他虽明知这是拉保·德·圣·埃提昂(Rabaut de Saint-Etienne)的信

---

① 柯尔律治(Coleridge,1772—1834),英国浪漫派诗人、评论家,诗作不多,生平后期更多致力于哲学、政治、神学与评论。所著《文学传略》中阐述关于想象的理论对浪漫派文艺思想有重要影响;对莎士比亚评论有独到见解;其政治论著对19世纪反功利主义思潮有不小影响。

② 普里斯特利(Priestley,1733—1804),英国科学家、牧师,1774年发现氧气,以后又分离出多种气体。

③ 哈特莱(Hartley,1705—1757),英国哲学家、心理学家,所著《对人的观察》提出联想原理。

④ 爱德华·吉本(Edward Gibbon,1737—1794),英国理性主义历史学家,所著《罗马帝国衰亡史》,评述180—1453年历史,以史实精当、评论犀利著称。

条，被法国大革命把它接了过去，他还是竭力把法国大革命说成是由于无神论者和想扩张法国权势的一批政客阴谋策划而掀起的。

然而同一个柏克，一面把法国大革命说成是罪犯、骗子、杀人犯的阴谋，在另外一些场合，又把法国大革命与德国宗教改革运动相比拟。[99]柏克看到法国大革命的宗教—政治性质，因此主张组织反对法国革命的十字军[100]。柏克也知道这个十字军将持续很久[101]。但他始终摆脱不掉全欧洲一切反动派的共同想法，即用武器可以铲除思想。他呼吁要有机体（反对人工制造），要凭本能（反对理性），要具体的、历史的和传统的（反对新的、新造的、抽象的），要不自觉的（反对自觉的）。在这样呼吁时，柏克成了德国政治浪漫主义之父了。他大声警告人们："骑士时代已经过去，现在是诡辩学派、经济学家和自私谋算的人们的时代。"[102]这个宣告一点没错，古老欧洲从荷马时代到 18 世纪初的贵族体制已经崩溃了。与此同时，保守派要想采用革命新时代的思想和方法来恢复古老的体制，这是绝无可能的，因此，这种呼吁也就成了典型的伪善。

柏克和德国浪漫派的尤斯特·牟塞(Justus Möser)及其他人都并不自愿地成了启蒙人物。他一面把人民大众看做是抽象概念[103]，另一面又谴责英国派驻印度总督哈斯丁①治理失当，还支持北美殖民地独立。在这样做时，他背叛了自己。他相信英国统治阶级聪明负责，深信他们能克服英国的内外危机。从长远看，柏克是对的，但是英国统治阶级只是在不断遭受持不同政见者的抨击之后，才逐渐聪明起来。

柏克的重大对手是托马斯·潘恩(Thomas Paine)。潘恩于 1776 年发表《常识》一书，1791 年 1792 年间发表《人的权利》。他是法国革命思想在英国的最重要代言人。他把自然神论和民主看为一体。早期的自然神论者转向有教养的阶级了，但潘恩却转向无教养的人民大众一边。他把人文学看做是神职人员的诡计，使奴隶们不要去研习自然科学。他还认为至高的存在不可能是《旧约》中那个残暴的耶和华。《圣经》是恶棍们的历史，它的作用只是腐蚀人类，把人类变得残暴。汹涌的社会底层通过托马斯·潘恩而爆发出来了。他代表了民众的愤怒、无产者的情绪，像是宣告："对我们这些被主人咒骂的大众来说，从前的神已经死了。你们那个主、那个神只是个暴君。它喜爱的是像犹太人进行的宗教政治战争和屠

---

① 哈斯丁(Warren Hastings，1732—1818)，英国首任印度总督。

杀，这是神职人员小集团和拥有特权的热诚派的理想。我们不再承认他。"理查·普莱斯(Richard Price)于1776年发表《对公民自由的观察》，与托马斯·潘恩相呼应，抨击英国国教会的祷文都充斥着帝国主义的腔调。[104]

伟大的化学家约瑟·普里斯特利(Joseph Priestley)也是一个重要的反教会人物。普里斯特利出身于开明加尔文宗，相信阿利安主义，后成为索西尼派。他因相信历史进步，由此产生强烈的神学和历史兴趣。在他看来，人类正走在一条光明大道上。但对于英国的政治制度他抱怀疑态度，5723个选举人选出下议院的半数，364个选举人选出上议院的1/9。普里斯特利是一个基督徒唯物主义者，相信通过科学和神学可以改革一切。他也和罗杰·培根以及其他许多属灵派世界改革家一样，摇摆于迷信和开明思想之间。举例来说，他认为《旧约》里的先知以赛亚已经预言了纳尔逊的胜利(指18世纪末，英国海军在纳尔逊指挥下战胜法国海军)。

他所著《基督教堕落史》(1782年出版)阐述了属灵派对腐化问题的典型理论。普里斯特利是伯明翰长老宗一个教会的牧师。他和其他一些自然科学家如瓦特①、波尔顿(Boulton，1728—1809)等都是月球学社的会员。这个学社的主席是达尔文的祖父，医生、哲学家、作家伊拉斯谟·达尔文。普里斯特利的活动遭到嫉恨，暴徒袭击他的住宅，并高呼"教会和国王"的口号，把他的住所纵火焚毁。普里斯特利和潘恩都是法兰西共和国荣誉公民，并被选入法国国民议会。由于在英国被驱逐，他们两人移居美国。在伯明翰，月球学社的姊妹组织"哲学文艺学社"里，瓦特和沃克(Walker)、杰克逊(Jackson)与法国大革命中的雅各宾派保持着密切的联系。也是在伯明翰，约翰·道尔顿②发展了他的近代原子理论。[105]在工业城市里，污秽悲惨的生活被威廉·布雷克③形容为"撒旦的黑暗之魔"，与官方持不同政见的神学家、医生、小商人、手工业工匠、学校教师等，为了社会进步，无私地工作而过着惨淡的生活。他们是罗杰·培根和托马斯·莫尔的继承者。

许多著名的英国科学家都是业余的，如罗伯特·波义耳、亨利·卡文迪许④、

---

① 瓦特(James Watt，1736—1819)，苏格兰工程师，因改进蒸汽机引起蒸汽机的广泛使用。

② 约翰·道尔顿(John Dalton，1766—1844)，英国科学家。

③ 威廉·布雷克(William Blake，1757—1827)，英国诗人、画家、蚀刻画家、神秘主义者。

④ 亨利·卡文迪许(Henry Cavendish，1731—1810)，英国物理学家、化学家，发现氢气及惰性气体，测定地球质量，确立水的成分，对电学也有重要贡献。

约瑟·班克斯(Joseph Banks)、达尔文等。他们不仅是科学的业余爱好者,也是政治、社会、宗教的业余爱好者。他们是19、20世纪英国最勇敢的政治家、作家。他们对当时社会状况仗义执言。英国的精神存在应当感谢他们。结果是,英国成为欧洲罕见的国家。它的政治和精神方面上层结构是保守的,却又不断从下层吸取营养。各种教派分子和不从国教者不断提出问题,使社会处于经常变化之中。英国的岛国位置和大海作为安全屏障使英国既不需要庞大的常备军,又不需要庞大的政府官僚机构。海军需要的军人是有限的,它是自由的象征。这些因素都有助于形成英国在思想上、宗教上的平衡的特点。这种稳定性之中最重要的一个因素大概是英国人对灵性的态度。灵性被看做是一种探险,而不是要用瓶装收藏的毒气。灵性可以在活动中表现,它的运行可以在社会里让公众看见。小说、讽刺、幽默、讲道、议会辩论、传单、小册、科学试验、选举改革等都是这种心灵冒险的组成部分。它跨越沙漠、大海和异国来发现并更新自己。英国人说话不喜欢夸张,在一定程度上可以说是这种心灵观念的反映,因为它使人多做少说,在行事中建立思想,而不是靠言语来装饰思想。

第十八章　法兰西——欧洲的潜力(1650—1794)

17、18世纪的法兰西是欧洲思想和心灵上的领袖。尽管在此期间，法国多次爆发内战，和胡格诺派新教徒不断斗争，政治上腐败无能，这些都大大消耗了法国的元气，但它在欧洲思想界的主导地位继续维持甚至更巩固。与此同时，基督教在大规模朝着世俗化方向转化。自16世纪80年代后期，一种新的宗教人文主义渐趋成熟，它的标志是天主教绅士淑女、有修养的神甫和神修士的兴起。这些人在卫护自身地位、反对加尔文主义、公教的詹森主义、耶稣会禁欲主义的斗争中，培养起自己的宗教人格；或如修道院长文森(Abbé Vincent)论及萨尔的法兰西斯①所说：发展了他们的自我。到17世纪初时，这种人文主义从现代崇拜派吸收了不少神秘主义成分，在思想内容上开始表现出一种现世性质的、侧重心灵的内在论式的宗教。法兰西斯宣告说："我是独立的存在……"[1]他想在人们的灵魂中播送"耶稣的芳馨"，培养一种纯净的爱(amour pur)。这个思想经尚·比埃·卡缪(Jean-Pierre Camus)和埃提昂·比内(Etienne Binet)的推广，在17世纪中叶已在知识界广泛流传，到18世纪时，竟成为一种重大的思潮。

天主教早期启蒙运动的乐观主义和近代神秘主义中的乐观主义是互相渗透的。人们愉快地谈论"快乐的过犯"(felix culpa)，并沉醉于甜蜜的神恩之中。他们

① 萨尔的法兰西斯(St. Francis of Sales, 1567—1622)，法国神学家，曾任天主教会日内瓦主教。



认为，在世人中，得救的将是大多数，而不会是少数；相应地，他们赞美世界和自然秩序中的美德。这样不知不觉之中，地上和天上，在人们心目中连接起来了。大家开始谈论享受今生的福乐，并且相信未来的世界将比现在更好。两位卡普钦修道僧(Capuchins)，巴黎的劳杭(Laurent de Paris)和巴黎的依芙(Yves de Paris，死于1679年)，把这种赞美上帝、祝福世界的神秘主义引导到日益广泛的人世中去。劳杭在1602年所著的《神圣黎明之宫》(*Palais de l' Aurore divine*)中为人的高大形象和良善品德唱赞歌，它预示着卢梭和伏尔泰的时代即将到来。劳杭所说："人在本性之中，就思想高尚"，把人看做本性良善、有理性、有品德的社会性动物，这是"人的福音"的先驱。

巴黎的依芙是他那一代卡普钦修道僧中最杰出的一个。入修会之前，他是一个律师，因此对社会、对人生都有深刻的洞察。[2]他的自然神学贯串着对世界的颂赞和喜乐。[3]他爱好自然、艺术和科学，并特别爱好物理。他说："物理在一切自然科学中地位最高，因为它最引人好奇，任何人若不懂得欣赏其中的美，那人必定没有头脑。"[4]依芙认为，一个出身高贵的人应当把接触、考察以至拥有全世界视为己任。他经验到这个既美又善的世界的魅力，认为人所生活的这个世界是一切世界中最好的一个，[5]人的各种才能在其中都有充分发展的机会；人是光明之子，每一个人之中都有永恒。他不同意贬低人、认为人有缺陷不足的看法。

依芙虽为他那时代的天才人物所激动，却并没有因此而忽视当时社会中的悲惨景象：广大儿童受不到教育，普通民众深受剥削，甚至法国贵族也在没落之中。他清楚看到工人、农民，连同小市民，勤劳一生，却往往贫苦无靠。他倡议举办大众救济。他从对人的乐观主义、人道主义出发，发展出对大众深深同情的哲学。在他看来，神是使万物归于和好的神(Dieu der rencontres)，无论是人与自然，人的自由与神恩、世界与超自然，都因神而得以合一。在这种精神之下，在法国启蒙运动①中，本来是心灵的人文主义却转化成了政治的人文主义。依芙在谈论美和爱，在人心和理性中看到神，探究自然和艺术、科学时，他从不曾忘怀城市。在他的热情中，只要向左、右两侧转头一望，伏尔泰和卢梭就站在眼前。

1679年，依芙去世。同一年，理查德·西蒙(Richard Simon)的著作《旧约历史

---

① 18世纪欧洲思想界从理性出发，对传统观念与偏见质疑批判的运动，在德国以莱辛为突出代表，英国有洛克、休谟、牛顿，法国有伏尔泰、狄德罗、达朗伯及百科全书派。

批判研究》问世。[6]这是对《圣经》进行批判研究的第一部巨著,它反映出传道修会①修士的人文主义自由开放思想。这种人文主义和萨尔的法兰西斯以及巴黎的依芙那种由神秘主义传统发展出的人文主义完全不同。传道修会成员是各地方教区中教育水平较高的神甫,他们不住在修道院里。法国的传道修会由贝律尔(Bèrulle)创立,他反对耶稣会,为恢复教区神甫的尊严而创立传道修会。[7]他的思想受早期启蒙运动中政治思想的影响。修会的第二任会长孔准(Condren)是一位学者,对教会批评十分尖锐。在此期间,1662年西蒙参加传道修会。他是铁匠的儿子,热烈支持启蒙运动。他宣传对犹太人持宽容态度;1470年因犹太教士被控以宗教仪式谋害人命,挺身为犹太教士辩护。他进行对《旧约》批判研究时,援引古代教父耶罗米作为先例,因他认为应以科学的批判代替古老的神学。批判研究就是新的神学。从青年黑格尔派直到今日,新教神学都坚守了西蒙提出的这项原则。西蒙由于发表了《旧约历史批判研究》而被传道修会革除,但他直到临终还坚持认为自己是罗马公教的神甫。

在法国历史上,1661年是重要的转折点。路易十四在这一年登位。从这时起直到1715年路易十四去世,是法国思想界十分活跃的时期。黎塞留和约瑟夫神甫的遗留影响有待清除,才能树立起路易十四的绝对权力。巴洛克时期维护罗马教会权势的人士对此多么焦虑,可以从它的一位奇特代表尚·德马雷·德·圣索兰(Jean Desmarets de Saint-Sorlin)身上看出来。[8]德马雷青年时期醉心于神秘主义,1645到1600年间潜心神修。1661年,他忽然被一种十字军精神所感染,参加了当时天主教的一个秘密组织,专门侦察暗藏的异端分子,把他们交付警察。德马雷认为自己是为圣灵效劳的政治特务,由于工作出色,他成了秘密警察的头子。在所写《圣灵给国王的劝告》中,他呼吁路易十四建立一支十四万四千人的军队,消灭一切无神分子和异端分子,否则基督的国家便将沦亡。在消灭异端分子、巩固内部之后,法国应与西班牙和罗马教皇联合起来,对土耳其人作战。德马雷劝路易十四在反对不信者的斗争中,不要忘记使用灵性的武器,"要不息祷告,得到神的喜欢,改变那些假信徒",为平息神的愤怒,要悔罪、受苦、自我牺牲,这样才能更新世界。

巴洛克时代既要显示罗马公教的权势(路易十四的宫廷排场、礼仪和凡尔赛

① 传道修会(Congregation of the Oratory),1564年在罗马成立,其成员为在群众中从事传教、布道的神职人员,入会不需经过发誓愿仪式。

宫的乐园气氛都是它的表现)，又掩盖不住它的焦虑，这正是德马雷的精神面貌。他的信仰已经前途未卜，为了逃避内在的紧张焦虑，就拼死进攻外部的敌人。因焦虑而产生冒进主义。路易十四后来进攻胡格诺派也是因为胡格诺派拒不降服，使他陷于焦虑之中而作出的反应。德马雷的拿手好戏是以大谈自己灵性经验，赢得对手信任，放松警惕，然后再把对手置于死地。在此后的世纪中，类似的做法已经屡见不鲜了。资产阶级社会或其他社会都一样，法官在定被告罪的时候，往往也定了他们自己的罪。新的异端审判法庭以一种辩证游戏的方式开始了。异端审判法官把自己下意识里的不忠诚、感到有罪的良心和心灵的沮丧都倾泻在那些被控告的人身上。德马雷还深入到法国的地下社会，搜索出行使法术的神甫、巫士、异端分子、詹森主义者，自然也往往诬陷良民。他是在极权主义国家里有迫害狂的知识分子的写照。

德马雷在他的《灵的喜悦》中明确表述了巴洛克式的世界观。他写道：人的内心如同生活在一座宫殿之中。在这里，他心目中所想的很可能是黎塞留的枢机主教官邸(我们还可回忆起康帕内拉的太阳神庙和罗马巴洛克式教堂)。英雄费莱东(Philédon)住在信仰的楼宇中，也访问卑微的小棚和囚禁“乌有”的监狱。德马雷在这里也充分表现出他那个时代的精神。巴洛克时期相信能够像拿获异端分子监禁治罪一样，把异端思想也关进权威大厦下的地牢。德马雷笔下的费莱东又登上希望的阳台，眺望顺服的三十三个洞穴，忍耐的神龛、祈祷厅、默想厅与神合一厅。这一番描述与法国国王在凡尔赛宫里不举行纪念耶稣受难的圣事，而举行天地合一的圣事颇为相像。在德马雷的天宫里还有一座航海博物馆，其中陈列传教士远行所用的各种交通工具。天宫里的侍从人员包括玛丽亚、教皇、先知们以及基督徒的各种品德神，都在那里接待来客(值得提及的是，直到18世纪初，圣徒和隐喻都在人们头脑中像现实世界一样真实。而过不了多久，圣徒和《圣经》中的隐喻就连同神学，都被人撇在一边了)。天宫的主宰则是基督自己。费莱东在天宫里，从“神爱大厅”穿过几个天井，来到“信仰推广之爱”大厅，一路上有说不尽的金碧辉煌。巴洛克时期的真实或虚构的景象，夸张的以及欺骗的成分，都在这座天宫里表露无遗了。德马雷在1654年出版这本书，然后又作为国家和教会的秘密警察头子，来着手实现这些“喜悦”了。

在詹森派、耶稣会、帕斯卡尔、波舒埃、费奈隆和路易十四之间，有一项共同点就是“相信爱的推广”，问题在于实现的途径。无论进行了多少次不同方向、不同

方式的试验,结果都支持了启蒙运动这个世界新宗教。耶稣会相信秩序、自由和科学,但他们的精神好奇心以及对天国进展的乐观信心都最后变为启蒙运动中相信自然、人类与进步的世俗信仰了。詹森派反对集权的教会,反对托马斯主义形而上学,还反对"神恩"与"人的自由"之间的"天然相融"。他们抨击神秘主义,然后加以抛弃,使法国天主教会失去了坚实、古老的基础,并把物质和知识都交给了无神论者,让他们去考察自然,又为历史哲学家们的批判研究扫清了道路;信仰则成为狂热派和做异梦、见异象的人的专利品。帕斯卡尔以自我为中心的思考,虽然可以吸引人于一时,就长远看,所留下的只是一些光彩夺目的格言和大胆的比较。它激起一阵巨大并且是真实的忧虑,因为一般凡夫俗子不会想到以天堂地狱或存在的无有来打赌,而且文字形式那样优美。波舒埃为路易十四的教会体制辩护,于 1682 年写作《法国教会的自由》,促进了法国大革命时期的国家极权主义思想。路易十四无法征服詹森派和胡格诺派对王权的内心抗拒,结果倒使法国的王权统治倒塌得更快。与此同时,路易十四还剥夺了贵族的权力,使他们与王权疏远,断送了自己的同盟军。他以铁的决心,终止黎塞留集权计划,结果又造成一场灾难。贵族们无论集中到凡尔赛或在外省游荡、无所事事,都恨恶路易十四,于是和巴黎的资产阶级一起,对凡尔赛和神圣王权百般讥讽嘲笑。

王权统治虽然显赫辉煌,却极端脆弱。连享受王室特权的李赛洛特夫人(Lieselotte of the Palatinate)在通信中也说巴黎的民众生活在饥饿之中,而宫廷里则争权夺利,阴谋诡诈,层出不穷。王权统治的脆弱本质从路易十四为莫里哀(Molière)讽刺法国上层社会的剧本演出大加赞赏这件事可以清楚看出。莫里哀还在《夫人学校》、《塔图夫》、《唐璜》各剧中嘲笑萨尔的法兰西斯的虔敬生活,嘲笑罗马公教会反宗教改革运动的全部活动,尤其是嘲笑力图恢复婚姻家庭制度神圣的做法。[9]路易十四观看演出时大笑鼓掌。这其实比人们惯常援引的法国大革命前夜,宫廷社会还为博马谢①的《费加罗的婚礼》演出欢呼鼓掌,更发人深省。它显示出巴洛克时代末期的宗教社会基础已经摇摇欲坠。莫里哀相信自己是个认真的基督徒,事实上,他只是一个开明的自然神论者;在他眼中,古老世界的圣洁和圣事都不再有真正的意义。

耶稣会最终遭到取缔的这个案件倒是比较简单的。自从亨利四世以耶稣会

---

① 博马谢(Beaumarchais, 1732—1799),法国剧作家。其最著名作品,除《费加罗的婚礼》外,还有《塞维尔的理发师》。



士柯东(Coton)为顾问之后,法国耶稣会士与王权统治一直紧密联结。1773年,他们遭到镇压是革命风暴来临的重要前奏。但他们被当局镇压,并不是因为他们对国王的忠诚有什么问题,而是因为他们企图在效忠皇上的同时,又忠于世界。当耶稣会遭到镇压时,詹森派的机关刊物《新教会》评论说:"耶稣会士们把神从宝座上推倒,而让人登上神的宝座。莫林主义①和自然神论是孪生子。"[10]法国耶稣会士的悲剧是为了赢得世界,他们自己成了世界的一部分。他们可以流畅地运用世上各种语言说话,却缺少自己的灵性实质。他们虽通过禁欲生活铸炼自己的认识能力和意志,但由于否定神秘主义和宗教感情下的神修文化,结果失去了宗教能力的一个重要源泉。法国耶稣会士的悲剧,其深远影响超过了狭隘、阴沉的帕斯卡尔和他的詹森派弟兄所愿承认的程度。18世纪西方的两大精神战役,耶稣会都投身其中了,一个是企图使中国和东方接受基督教[11],另一个是企图在启蒙运动中恢复基督教精神。但是,耶稣会在这两大战役中,最后都失败了。

耶稣会士们为他们的使命制订了一些基本原则。这些原则,在精神上都可追溯到伊拉斯谟,从中可以看出一种宽广的人文主义精神:对信奉异教的民族,在文化上同情;认真研究他们的语言,追溯古代圣贤的论著。在耶稣会主持中国事工的库普莱(Couplet)为耶稣会士所写《孔子传》撰写的前言,最后提出希望,要全欧洲都把中国的基督教化作为一个重大问题来共同关注。[12]这部《孔子传》描绘了一个伟大的哲学家和一个圣人,他的虔笃只有基督教的伟大圣徒可以比拟。对华传教虽然初期成果辉煌,却终于失败。竞争者的嫉妒②导致教廷禁止中国天主教徒祭祀祖先。这个禁令,如同废除耶稣会在巴拉圭建立的国家(1609—1767)一样,暴露了罗马巴洛克时期的内在弱点,即表面上的礼仪、节期活动连同坚持教廷权力的禁令,这些空有其表的声势,并不能掩盖它已无力从事一些真正伟大的事业。这个失败的后果,对今日的人们来说是太显而易见了。罗马教会自身过于软弱,无力与东方进行公开的对话,结果基督教会失去了在亚洲的大好机会,在南美洲也几乎失败。罗马巴洛克时期的教会可以摆出一个十分壮观的门面,但在它后面却是又害怕又无力面对新地区的新要求、新挑战。

为耶稣会来说,对华传教失败标志着海外开拓的终结,在法国国内,詹森主义

---

① Molinism,指16世纪西班牙神学家莫林纳创立的神学体系,其中心为神恩保障人享有自由意志以及神意前定论。

② 指多米尼克修会向罗马教廷控告,耶稣会在中国容许信徒祭祀祖先,是拜偶像。

者的反对又提出了耶稣会与时代精神脱节的问题。这场斗争摧毁了耶稣会在思想学术和灵性两方面的传统力量。詹森派宣称,自己是"属神党",是为"神的利益"而斗争;而耶稣会则企图以他们自己那个软弱的、已经"人化"的神来取代真神。耶稣会的神无非是一个精明的政客,对世人的软弱只能一再可耻地让步。耶稣会方面则宣称,詹森派的神是一个野蛮的暴君,只能引起大众的憎恶;詹森派所主张的神是一个专制君主,而耶稣会主张的神则像立宪制君主那样治理世界。詹森派反耶稣会的刊物《六足兽》,斥责耶稣会是想建立一个神和人共同统治的双重王国,他们的目标已经快要实现。在一定意义上,耶稣会反映了18世纪对人的自由独立的新觉醒。这些新人无论在地上的统治者面前或天上的统治者面前,都不甘心放弃自己的权利。詹森派正是反对这一点,因此《六足兽》上坚持说:"神对人一无所求,这是首要的大原则,其中就包含了一切问题的解决途径。"[13]

这一对死敌的结局都不妙。詹森派的悲剧和耶稣会的悲剧同样富有戏剧性。在第十六章中已经说过,詹森派在宗教、政治两条战线上作战,是它力不胜任的。耶稣会由于过分妥协而失败,詹森派则由于过分不妥协而失败。胡格诺派运动最初抱着一种崇高的精神,这种属灵的信仰结果变成一种对权势体制的信赖。他们想使人的意志顺服神,而结果是使人顺服国家的绝对权力。他们想在罗马公教会能容许的范围内重新推进宗教改革,但在那个时代使用那样的方法是太软弱无力了。

从比埃·尼柯(Pierre Nicole,死于1695年)的生平和著述中,人们可以形象地看到这段历史的进程。尼柯是一个理性主义者、道德主义者。在他来说,纯洁高尚的公民道德就包含宗教在其中。他在皇家港内部领导发动了詹森派反神秘主义和神迹的运动(就这方面说,反对基督教的启蒙运动者也是詹森派的后嗣。天主教法国已为詹森派理性主义所充斥,以至直到19世纪末,神秘主义在法国还多多少少为人们所不齿)。尼柯认为,神秘经验只是人们对一种异常现象的主观假设。从圣徒伯纳(St. Bernard)去世后(1153),神已经放弃用异乎寻常的方式来向人显示了。就尼柯这个强调道德的人来说,他并不需要神迹或神秘经验。尼柯继承了帕斯卡尔的试验,把人的灵魂当作阴极射线管那样来考察:使人灵魂苏醒的自然或超自然射线,到什么程度就可令我们看见呢?如果一切自然的光线是黄色的,一切超自然的光照是绿色的,那样,人就可以很容易地区别超自然的作用了。可惜实际情况并非如此。人无法分辨自然光线和超自然的光线。尼柯和阿瑙德

(Arnauld)一起,创立了一种简单、粗糙的心理学,被沿用了两个世纪。他们胆怯地指出:一切异常的、超自然的事件只是人们的幻觉和自我欺骗,是自我中心主义的产物,是桀骜不驯的灵魂中那些私心杂念的产物。他们以同样的思想来解释人的祈祷,显然也对祈祷的价值提出怀疑。于是,在尼柯这种思想下,神秘的超自然的灵性的事件逐渐被排除了,最后只剩下资产阶级个人那种冷静、内观、焦虑不安的头脑。为对这样的人加以训练,尼柯把耶稣会的灵性操练法在皇家港也进行推广。于是从 1679 到 1789 年,詹森派和耶稣会这一对死敌,用同样的方法训练他们各自的意志和头脑。

詹森派自认是为了"全然另一体"(the wholly other)的神的权利而反对俗世人类。到 17 世纪末时,它已经培育出一种人,只相信自己的理性,而对有关教会、圣事、神秘、超自然的一切都抱怀疑。到 1713 年,教皇发布《万众一原》通谕(Unigenitus)谴责詹森主义时,詹森派虽已遭到路易十四镇压,却还有足够的力量组织起一个政党,其中包括十几名主教。1716 至 1728 年间,甚至巴黎总主教诺艾依(Noailles)也是其中成员。巴黎大学神学院、海姆斯大学连同议会都站在詹森派一边。这个政党把法国天主教内受过教育、崇尚理性的资产阶级联合起来,共同反对罗马,有的时候也反对国王。他们的周刊《新教会人士》是天主教启蒙运动反对迷信、对教皇和教权主义暴政作斗争的喉舌。

路易十四的宫廷讲道神甫波舒埃是鼓吹"君权神授"的一名理论家。人们通常把他和鼓吹"纯爱"的改革家费奈隆对比,认为他只是旧制度奄奄一息时的最后一口气。实际上,波舒埃的意义并不止于此。他是贝律尔(Bèrulle)和孔准的学生,因此深受詹森主义影响。他的讲道变成政治宣传,只是表明旧秩序的基础已经削弱到何种程度。但他反对新教,还因他认为新教只是漫无边际的主观主义,最后若不是导致无神的启蒙运动,就走向宗教狂热的热诚主义(Enthusiasm)[14]。因此他站在各种新兴力量面前,扮演一个保守的角色。就他自己的思想来说,是属于一种公开、主观的泛享乐主义(pan-hedonism):神创造了我们的快乐,神所享受的也使人快乐满足。于是,他把人追求权势享受的欲望提升到形而上学的范畴中去(波舒埃对国王讲道前,经常跪读《旧约·出埃及记》33 章 19—20 节:"耶和华说:我要显我的一切恩慈,在你面前经过,宣告我的名。我要恩待谁就恩待谁,要怜悯谁就怜悯谁。又说:你不能看见我的面,因为人见我的面不能存活。"这样做以便心中充满对神圣皇帝的"敬畏",使讲道能显示出天上和人间君王的荣耀)。

波舒埃是罗马公教会的一个主教，又是法兰西民族教会的缔造者。在这方面，他很像不来梅的阿达贝(Adalbert of Bremen)和撒利克帝国①的皇家主教们。他对法国国王的态度是唯命是从。他向法国新教徒宣布：他们的改革是对国王和祖国不忠，因此背离了基督教信仰。照波舒埃的看法(也是阿达贝的看法)，一个新教徒在信仰上是异端分子，因此已背叛神，同时也就是背叛国王的罪人[15]。波舒埃喜欢谈论神，在他看来，神就像一个狡黠的国王，耐性地等待时机，好以他的全部怒火去摧毁叛逆的罪人。[16]他完全沉醉于"最后审判"的观念之中。在路易十四面前，他描绘最后审判时全人类举行大会的情景，所使用的语言竟和一百年后法国革命家的语言一样。他所描绘的神圣审判在法国大革命时期的法庭和公众大会演讲中，还被援用。[17]波舒埃描绘说，神对一切罪恶、造反、骚乱要以"恐怖的灵"施行"神圣的报复"。[18]神、基督、"我们的君主"已为一切统治者和他们的权势树立起合法的权威，并命令我们顺服这些权威。基督在民众的良心中，为君主建立了宝座，并施恩保护君主的权威。[19]

在实行宗教宽容的《南特诏令》被废除之前二十三年，波舒埃已经要求路易十四在法国消灭一切异端。[20]教会这个地上的唯一合法权威已经授权国王统治民众的良心，因此，君主神圣是基督徒的信仰。这就把顺服君主提到宗教义务的高度来看待了。教会致力于扑灭民众造反的第一个念头，并把大众内心暗藏的邪念发掘出来。它还控制着民众不发怨言。波舒埃希望基督徒君主报答教会，帮助基督"统治百姓、根除自由思想和一切败坏教会名声的人；提倡道德，为天国铺平道路"。[21]

教会和国王牢固的联盟树立起来了，一时看上去，似乎十分稳固，而到了下一个世纪，双方都不得不为此付出沉重的代价。路易十四废除了《南特诏令》，对胡格诺派进行镇压。波舒埃歌颂国王是"新君士坦丁大帝"、"新狄奥多西一世大帝"、"新查理曼大帝"。就此，波舒埃以恐怖、奥秘和否定时间进程来为巴洛克时代加添最后一块砖。他在讲道中说："基督徒在信仰中已经洞察了一切，所以不再需要考察世上任何东西。基督徒的信仰已为他做出有关取舍的一切决定，因此，基督徒已没有任何要求证的东西。"[22]

伟大君主的华丽宫廷和巴洛克时代神学家的思想只是虚有其表，在它们背后

① 撒利克帝国(Salic Empire)，5世纪时，法兰克人北支撒利克人所建立。

是一个可怕的深渊。波舒埃的一个特点是，他尽管歌颂新帝国将永垂不朽，却对社会的新发展和“可怕的分歧看法”十分清楚。他说：“我所见的一切活动都是疯狂、罪恶的，我所到之处看见的运动和行动都使我的灵魂不安。我不曾看到有任何法制、秩序来统辖这些现象。”[23]法纪、秩序、节制都已荡然无存。他也清楚知道，神圣国王沉湎于自私、享乐之中；贫苦无靠的大众受尽压迫；人和人之间尔虞我诈，早已谈不到任何友爱精神，甚至巴黎也充斥着饥饿、疾病和死亡。“在我们眼前，这么多人死于饥饿……我所说是真实的，是人人都能看到的真实情况。”[24]波舒埃这样说时，不啻承认了自己的失败，因为由公众亲眼见到并有统计数字为据的真理推翻了“柏拉图式哲学理念”中的真理。君权神圣的全部观念都被否定了。如果真理要靠调查得来，而不是柏拉图式理念所决定，那么君主制也就不再是万物之中神圣秩序的表现了。波舒埃是巴洛克时期的典型代表，对他明知错谬的东西还要坚持，因为他对那将要取而代之的东西感到恐惧。

1699 年 3 月 18 日，费奈隆以“寂静派”(Quietist)的罪名，遭到罗马教廷谴责。他的著作《泰列马库斯①》于一个月之后问世。费奈隆被罗马教廷当众定罪，又被路易十四将他从宫廷中驱逐出去，使他在另一个欧洲，即寂静派、热诚派、各种不从国教者中间赢得声誉。费奈隆知道路易十四的宫廷和其中的繁文缛节只是用来掩盖古老欧洲面对新现实时感到的恐惧。1693 年 12 月 6 日，费奈隆写了封匿名信给路易十四，其中说：“三十年来，你手下的大臣把国家历来遵循的准则破坏无遗，为的是把你的权威捧上顶峰，在你的子民的废墟之上，你被捧上了天。而事实上，真正统治这个国家的是你手下那些残暴、狂傲、僵硬的大臣们，他们无论在对内或对外政策上，只懂得一种手段，那就是威胁、破坏、消灭一切反对他们的人……”[25]

《青年泰列马库斯历险记》在问世之后一百年间，成为流行全欧的法国手册。费奈隆在这本书中把他对路易十四的憎恶和路易十四的恐怖统治诉诸全欧洲的开明思想界。在书中第十卷里，费奈隆表达了他对这个畸形怪物的蔑视，它吸干了百姓的血，而其实它像一个偶像的外壳那样毫无本事。这本书里还附有插图，描绘这个邪恶的国王将在地狱遭到的恶报。这本书和费奈隆的其他著述对此后法国历史的进程产生了巨大的影响。本来埋藏地下的以寂静派、现代崇拜派为代

① Telemachus，泰列马库斯为古希腊荷马史诗中英雄尤利西斯的儿子。

表的灵性力量，流入了启蒙运动，又通过启蒙运动，流入了法国大革命。费奈隆所宣传的“自由之灵”(或叫它“自由精神”)，使罗马教廷恍然大悟，看出了过去一切灵性运动所蕴含的危险。它意味着救恩的能力不再在古老教会或君王的手中，而已经转入个人的良心之中了。个人的虔敬灵魂是自由的，不是神圣国王或帝国主教们能够驾驭玩弄的。

在路易十四的宫廷里，对这种危险当然不能熟视无睹。路易十四的情妇德·曼苔农夫人(Madame de Maintenon)起初对费奈隆还有几分敬慕之心，随后便知道这是一个极其危险的敌人。如果听任这位举止文静、说话温柔的主教在民众心里建立起纯爱的王国，那么路易十四和他身边的小圈子在凡尔赛宫和纵情欢乐的城堡里再想建立神圣王国和救恩的领域还有什么用!? 那些百姓，灵魂已经苏醒，还能按捺多久，不向现世王国的帷幕、华厦伸手呢? 甚至在宫廷生活中也感受到这种威胁，路易十四和德·曼苔农夫人在圣·赛尔(St. Cyr.)创立圣路易妇女救济会时，竟愚蠢地叫费奈隆去起草章程。他们又容许费奈隆担任宫廷里的认罪神师，那些进出宫廷，过着双重生活的内侍、贵妇人都到费奈隆那里祈求指引。费奈隆教导他们，怎样可以不靠那些无聊的神甫，自己与神交通。他不仅动摇了君主制和其中的许多等级组织，连修道院的意义也予以动摇了。“修道不等于虔诚。”伊拉斯谟、马丁·路德开创的工作，费奈隆继续予以完成。他告诉人们，法国当时的修道院有财有势，内部却争名夺利，互相倾轧；因此，相比之下，在社会上生活比到修道院更有意义。[26]他认为，基督教会已经变质，修道士已经谈不上当初进入修会时所发的听命、守贞、赤贫三个誓愿了。修道院里那种养尊处优的生活，普通人家有多少人能达到那种水平呢? 费奈隆的重要性就在于他自己身为神职人员，而把这些思想传播给大众，从一种灵性的出发点，发展为社会政治批判，把德国虔敬派、英国贵格派和社会改革运动连接了起来。他的影响迅速扩大，因为各国不从国教者在地下早已联合起来，他们成了宣传费奈隆主张的广播网。

路易十四决定消灭胡格诺派新教徒，使费奈隆的主张更加不胫而走。路易十四废除《南特诏令》，成为法国从反宗教改革时期转入革命时期的一个转折点。[27]尼姆斯(Nimes)的一个原来胡格诺派牧师为国王制订了极权统治的公式：“在皇上统辖的境内，只能有一个王权，一部法律，一个信仰。”于是，最后搏斗的场地已经展开了。天主教徒圣西门在所著《路易十四的宫廷》第四十七章中，为1675年的法

国描绘了以下的情景:法国已经濒临毁灭,它的工业已迁往国外。《枫丹白露[①]诏令》"使法国各省空气沉闷,人们被迫作伪证,践踏信仰,使多少人遭到痛苦折磨。有些人则伪善地忏悔,以此换取平安。他们被无数次地拖进教会游行,在天主教堂里领受耶稣的圣体,而他们只认为那是无酵饼,这必定使他们十分厌烦"。

领圣体不再有任何神圣意味,国王和神甫也都失去了神圣的光圈,这是后来法国大革命时群众冲破教堂的思想基础。天主教会也用钱买人入教,格朗诺波主教[②]便曾报告说,用两千泰勒[③]买了八百人入教。另一方面,谁若被发现参加了新教礼拜,便处以死刑,或是枪决,或是上绞架,而大部分则被判到船上服划船苦役。胡格诺派教会逃向南方,那是卡塔尔派、瓦尔登派历来活跃的地区。它成为沙漠中的教会。过去潜藏在地下的力量又一次爆发了,有些人预言法国和它的不信神的国王以及不虔诚的百姓都将受神惩罚。有些政治和宗教领袖则利用这种预言来实现自己的政治企图(胡格诺教会怎样转化成一种政治上的抵抗运动,可以帮助人们懂得1830年到1933年间德国属灵运动的演变过程。19世纪德国南部和东部的激进虔敬派和宗教热诚派成为希特勒兴起的前奏。1800年至1917年俄国的精神发展也带着十分相似的特点。看来,任何群众性的教会,一旦被夺去了他们的牧师,就会激起极深的反抗情绪,其表现形式则是传讲《圣经》上神的话)。法国大革命中的将军们都是仿效那些极具煽动性的宗教起义领袖如卡伐利埃(Cavalier)、古特(Court)行事的。

从1702年到1704年,当初阿尔比教派、华尔多教派的曾孙一代又为良心和信奉新教的自由而战斗,由此爆发了塞凡尼战争(Cévennes War)。他们的家人、土地、财产也和他们的信仰一同受到威胁。在梳毛工人皮埃尔·塞古埃(Pierre Séguier)号召下,农民、农业雇工,小手工业者汇合起来进行战斗。一名农村青年让·卡伐利埃(Jean Cavalier)就像法国大革命中的年轻将军那样,天才地指挥作战,抗击路易十四手下有经验的军事将领所指挥的军队。1704年,南方在军事上被击败了,而在思想上却都转向新教、转向革命、转向共和国;在社会风尚中,他们崇尚道德原则,讲灵性上的民主和顽强抵抗暴政的意志。[28]

---

① 枫丹白露(Fontainebleau),位于巴黎东南三十五英里的小城,16世纪时在此建造国王行宫,以此著名。

② Grenoble,法国东南部中世纪城市。

③ thaler,15至19世纪间银币名。

1715年8月21日,在路易十四去世十一天之前,年已九十岁的安东尼·古特(Antoine Court)在兰居道克①的采石场召开了法国新教福音教会传道士的第一次大会。这个"十字架下的教会"以中世纪修会武士佩带的十字架和象征圣灵的鸽子作为标记。于是另一种圣殿武士团(Templars)和圣杯武士团(Knights of the Holy Grail)在18世纪初叶这个新时代兴起,并登上了世界历史舞台。国王发布诏令,号召民众反对新教徒武装起义,民众对皇上的诏令置之不理。对新教徒逮捕、监禁、罚服苦役以致处绞刑的做法一直延续到18世纪60年代。迟至1740至1750年间,还对由新教改信天主教的"新悔改者"进行过多次审判。从记录中可以看到,被逮捕的人包括律师、商人、传道人;而为信奉新教殉身最多的是梳毛工人,他们从11世纪起就全行业在宗教上、政治上与当局对抗。"沙漠教会"的领导人保罗·拉保(Paul Rabaut)就是梳毛工人的儿子。他主持的信徒聚会,曾一次多达三万人参加。这些群众大会为法国大革命中的群众集会树立了榜样。1787年,路易十六发布宽容新教的诏令,但已经太迟了。法国南方的新教徒已经投向革命,认为这是神给被迫害子民的救恩。1790年3月15日,保罗·拉保的儿子圣·埃提昂的拉保(Rabaut de Saint-Etienne)成为国民议会的主席。[29]对于南方政治上感到解放、思想开放的新教徒来说,福音成为人权、共和国和受灵性启发的民主的基础。北方的新教早已软化,向统治者妥协,经过卢梭、德·斯苔夫人②和德国浪漫主义影响,趋向于人文主义的自然神论。

伏尔泰在过问卡莱斯一案③之后,已不仅是一个有成就的作家,还成了"替无辜者伸冤"、"维护被厌迫者"的"法国的良心"。图卢兹的议会遵循国王意旨,对图卢兹这个有造反历史的城市,经常判处新教徒死刑,贵族被斩首、市民被判服苦役。卡莱斯被诬告以阻止儿子改宗天主教而杀害亲子。伏尔泰在巴黎发动重新审理卡莱斯一案,为死者平反。1763年,伏尔泰发表《论宽容》,其中揭露了图卢兹天主教狂热分子的活动。他为法国新教徒申辩说:法国在政治、社会和文化思想上的进展应该可以做到过去所达不到的宽容。他援引基督《福音书》和教父著述,

---

① Languedoc,法国南部,原为独立王国,1271年阿尔比教派被击败后,被并入法兰西。

② 德·斯苔夫人(Madame de Staël, 1766—1817),法国女作家,以主持政治界、文化界人士沙龙著名,因反对拿破仑而长期流亡。

③ Calas case,法国加尔文派信徒,被诬告以阻止其子改宗天主教而谋杀亲子,受酷刑后于1762年被处决。伏尔泰为其无辜申辩奔走,终于在1765年使卡莱斯冤狱平反。



反对以暴力迫害持不同信仰的人和天主教内持不同见解的人，如费奈隆。他在著名的《向神祈祷》中，祈祷神给他力量，使奉神的名义互相诟骂、互相残杀的兄弟能重新和好、"帮助我们，使我们能互相帮助，担当起人生的重担，不因为微小的差异而互相仇恨、逼迫。愿世人时常牢记，他们彼此间是兄弟，愿我们能像憎恨强盗一样，憎恨对人灵魂的残暴统治。愿世人用一千种不同的语言，从暹罗到加利福尼亚，异口同声称颂神，并且彼此相爱"。

伏尔泰前后过问了四五件不公正的审讯。这些案件暴露出旧世界司法的不公正。为此他向德国腓特力大帝、俄国凯瑟琳二世、波兰和丹麦的国王呼吁。1760 年，他收养了高乃依家族没落后的一个落魄女孩。为维持这个女孩，伏尔泰出版了高乃依的剧作集，附以他写的序言和注释。他不仅对高乃依剧作出版大力促成，而且还计划出版路易十四时代所有著名作家的全集，希望借此使法语不致没落。

人们往往说伏尔泰破坏多于建设，这种看法是不符合事实的。他反对的那些东西，早已被攻击得体无完肤了。伏尔泰所着重的是重建人文主义的世界，以及它对神、对人、对自然的基本看法。伏尔泰知道，开明的、有教养的人的社会，在各方面都受到威胁，他希望拯救那个社会，其中也包括他自小接受的耶稣会开明思想，相信自然和人从根本说是善良的。他虽自小受的是天主教教育，并不是一个十分虔诚的信徒，他虽持守天主教的七件圣事，其实他真正相信的只有一件圣事，就是语言，他对启蒙运动的早日胜利以及广大民众都能接受人文主义教化并不抱希望，也怀疑百科全书派能获得成功。他的思想激起了不少人反对。最后到七十岁时，他又以自己信仰的自然神论来反对基督教。在他看来，基督教代表着腐朽的统治势力，抗拒人类向自由、博爱、世界大同前进。他对启蒙运动的信念和对基督教的信仰都最后一起崩溃了；或者更准确些说，两者都采取了新的形式。老人在这时候寄希望于德国和俄罗斯。1771 年，他写信给凯瑟琳二世女皇说：今天，光明来自北方。当便雅悯·富兰克林的孙子访问他时，他把手放在孩子的头上，为孩子祝福，说："神和自由。"

伏尔泰出生时，路易十四已经去世，他的父亲是普瓦图(Poitou)的一名公证人。伏尔泰憎恨他的父亲，以致不愿从父姓阿胡艾特(Arouet)，自己另取了伏尔泰这个名字。对旧世界老一代的人，他的其他经验也引不起丝毫爱慕之心。例如1726 年，权势显赫的贵族领主夏博·霍安(Chabot-Rohan)竟然指令六个仆从当众

鞭打伏尔泰，然后把他押送巴士底监狱。从巴士底监狱，伏尔泰又被强迫登上去英国的船，被驱逐出境。当时霍安家族在法国正是如日中天的时候，伏尔泰只能忍受这一切；这当然使他对旧世界更加痛恨。在英国期间，伏尔泰受到波林布洛克接待，通过波林布洛克，他结识了波普、斯威夫特和盖伊[①]。伏尔泰在英国期间写了《亨利亚特》(*Henriade*)，歌颂结束法国宗教战争的亨利四世。这是对旧日法国的颂诗。1729年，伏尔泰写作《布鲁特斯》(*Brutus*)，1732年又写了《查伊尔》(*Zaïre*)，读者可以从中呼吸到巴洛克时期的心理和语言氛围。1734年，伏尔泰写了关于英国的《哲学通信》(*Philosophical Letters*)，其中反映出他对英国的深刻认识。这本书和伏尔泰的其他作品一样，在法国被官方取缔、焚毁了，在群众中却广泛流传。在这本书里，伏尔泰抨击由专制王权、高层贵族和屈从领主的神职人员结合而成的古老政权体制。他认为英格兰是民主之国(第八封信)，有政治经济自由(第十封信)，它产生了培根勋爵(第十二封信)、洛克(第十三封信)和牛顿(第十四封信，伏尔泰把牛顿和形而上梦想家笛卡儿相比)。伏尔泰用英国作一面镜子，从中照出落后、一事无成的法国。他嘲笑基督教欧洲对英国牛痘的惧怕，他还称法国盛行的是拜物教。这样，伏尔泰对古老世界和18世纪还残留的各种迷信观念进行一次又一次的打击。当时的法国不仅对胡格诺派信徒要迫害，连胡格诺派教堂的钟也要掩埋起来，但过一些时候又再挖掘出来，予以祝圣，给天主教堂使用。

伏尔泰嘲笑笛卡儿的哲学是“天真的故事”(roman ingénieux)，对帕斯卡尔也毫不客气(第二十五封信)。他对两人之间的内在联系是看得十分清楚的，认为反对笛卡儿与帕斯卡尔是“热爱人的一派反对精致地仇视人那一派”。他对自己所写的《帕斯卡尔札记》(*Notes on Pascal*)十分重视，多次重新提到它，特别在晚年时更加如此。他虽佩服帕斯卡尔的才华，却拒不接受帕斯卡尔对人性的轻蔑和嘲笑。他写道：“帕斯卡尔像反对耶稣会那样反对人性。”(伏尔泰是从耶稣会学校的人文主义教育中培养出来的。)他也深知帕斯卡尔是一个唯我论者，不可能真正维护基督教；帕斯卡尔的思想，尤其是那些才华横溢的思想，都充斥着一种睥睨世人的傲慢气息，这就摧毁了基督教的实质。“基督教所教导的是单纯、有人性、爱邻舍；把基督教变成一种形而上学，就把它变成了各种错误的根源。”伏尔泰明确反

---

① 盖伊(Gay，1685—1732)，英国诗人、剧作家。

对帕斯卡尔拿信仰打赌的说法，因为他认为不能把利益扯进对神的思考中去。帕斯卡尔所主张的前定论只能把人变成无神论者；他认为人注定悲惨不幸，世界只是一座地牢，这和事实不符；在伏尔泰看来，人过着积极的、有希望的、自由的生活。伏尔泰对帕斯卡尔有一种真诚的敬畏（他曾自责地问道：与其费心思去证明帕斯卡尔错误，何若去写一本有价值的书）。最终看来，伏尔泰是对的。对于18世纪的人们来说，帕斯卡尔并没有真正的价值。18世纪时，人们所需要的是过一个有人的尊严的生活。启蒙运动所要做的正是这一点，而帕斯卡尔的硕大的自我中心主义，并不能帮助人们找到过尊严生活的途径。

伏尔泰在发表《哲学通信》、《帕斯卡尔札记》之后，只能从法国流亡。他去洛兰，在独立自主的贵族夏特莱侯爵的庄园和邻近地区度过一年（从宗教改革运动时起直到19世纪，莱茵河两岸的小独立王国为欧洲各国的不从国教者提供了避难所）。他很快便成为欧洲启蒙运动的公认领袖，他和伊拉斯谟、托马斯·莫尔有不少共同点，都致力谋求国际和平和能使人保持自由与价值的一个简单信仰。伏尔泰希望能有一个较为温柔的神王来代替古老世界中残暴的法官、嗜杀的君主。他希望教导人们一种以理性为基础的信仰，这种信仰将在公义和仁慈的品德中表现出来。启蒙运动就是西欧政治人文主义的最后一次百花盛开。

伏尔泰懂得自己的历史处境。追求“华丽形式”的一千年已经过去，正在兴起的是热诚派（卢梭！）、人民大众、民族主义者、机械论者和玩弄权势专家们的另一个世界。他从事写作《路易十四时代》，并于1751年发表，使人们看到“在世界历史上最开明的时代”，法国的一幅图画。伏尔泰希望路易十五和他的大臣们能从路易十四一生中得到一些教训。在这本书中，他谈到政治、内政、贸易、立法、警察、社会艺术、科学以及宗教运动。这使伏尔泰成为欧洲文化史之父，直到雅各布·伯克哈特之前，没有人能接替伏尔泰的这个地位。他热烈赞赏波舒埃和布达鲁[①]，对费奈隆、对耶稣会传教士在中国容许信徒祭祖遭教皇谴责以及耶稣会海外传教活动的没落，都进行了认真的研究。这成为《路易十四时代》书中第三十九章，作为时代嬗变的一些征兆。

1751年之后，伏尔泰自己的宫廷人文主义也走向终结了。他不得不面向新时代的新问题。1745年他还敢于把所著《马罕默》（*Mahomet*，著于1741年）献给教

① 布达鲁（Bourdaloue, 1632—1704），法国著名传道家。

皇本笃十四世(1740至1758年在位)。《马罕默》是一部悲剧,其中把穆罕默德刻画为旧基督教国家宗教狂热的原型。伏尔泰写这个剧本是为了反对因宗教信念而去杀人,反对当时天主教国家中的这种做法。为了区别信仰和迷信,他说:"我要用一百种不同的方法重述一点,那就是:无论谁,绝不可能以伤害别人来达到服事神的目标。"1746年5月9日,他在法兰西学院为法兰西语言的世界影响召开的大会上演讲,公开指出法国的语言、道德、风尚有腐化、堕落、丧生的危险。这种看法正是欧洲人文主义思想的传统。从罗马帝国后期,有文化素养的人士一直在担忧着语言蜕化所反映的道德沦落。到1753年,伏尔泰又开始为新的问题担忧了。他从波茨坦写给侄女的信中流露出,他担心拉美特利在《人是机器》一书中的思想将摧毁一切人文主义思想和价值。同时,他又从拉美特利身上看到属灵热诚派的影子;他说:"在这本书中有一千处显示出作者的愚蠢疯狂,没有一处显示出理性。"

伏尔泰深知正在诞生的新欧洲将会丧失不少东西。1754年,他在日内瓦,根据两部旧作,发表《论国家的道德与精神面貌》。世界历史,在他看来,既是人类愚蠢的历史(这是属灵派和伊拉斯谟的旧命题),同时又是人类在经济、社会、文化、思想上取得巨大成就的历史。他指出:古老欧洲至少没有专制君王,皇帝和教皇也没有专制君主那样大的权力。以法国来说,自路易十一时起,逐步发展君主专制。伏尔泰在几乎同时的另一部著作《论自然法》中,为维护理性的作用,还说神也是通过理性来显示自己的。

到18世纪60年代,伏尔泰的思想渐渐停滞僵化。他卷入一些争论之中。但更主要的是他看见革命即将来临。[30]过去他长期为巴洛克时期辩护,现在他转而反对巴洛克时期的思想了。这是因为国王竭力维护巴洛克世界和其中有组织的混乱,却不顾百姓死活,天灾人祸接踵而来,造成大批民众的死亡。1760到1768年间,伏尔泰住在费尔奈一个新教徒的废弃庄园里,成为一个小小共和国的开明统治者。他创办工业(包括有一个制表工人聚居区)、垦荒、修路、养蚕,照顾贫民;晚间和他的庄园神甫及一个耶稣会士,下棋消遣。伏尔泰的一生体现了市民阶级的理想。在此之前一千年里的古老欧洲,总是国王和神学家教训市民阶级,现在翻转过来,伏尔泰向君主们进行道德说教了。

在伏尔泰身上还有巴洛克时期留下的痕迹,造成他思想中的矛盾。他临死之前对秘书说:"我直到死也还是敬拜神,爱朋友,不恨仇敌,但我不接受迷信。"然后



他忏悔、领圣体，并签署文书申明他至死还是一个天主教徒，请求教会宽免他得罪教会的一切过错。伏尔泰曾宣布过他对基督教的怀疑。这种无神论和自然神论思想正是法国天主教启蒙运动后期陷入危机的返照。伏尔泰两次宣告信仰问题上的立场虽然互相矛盾，但它们都是真诚的。

卢梭在历史上可能比伏尔泰更重要。在他那宽广的自我里，我们可以看到几乎各种神秘主义和小教派思想的印记。19世纪西欧那种对自然和自我的陶醉、崇尚直觉和真诚，都可以追溯到卢梭身上。他的声誉笼罩了他的那个世纪。他被尊崇为先知和圣徒，甚至康德也把卢梭看做是良心的真实声音。对于欧洲受过教育的人之中大部分来说，卢梭代表一种蒙神悦纳的生活的新希望。无论在好的方面或不好的方面，他的影响都是十分巨大的。

卢梭是一个敏感的近代人，贝纳诺斯①称他为"被压抑的儿童"(enfants humiliés)，身上带着各种思想的印记。他在日内瓦、都灵、威尼斯和德·瓦朗夫人(Madame de Warens)的庄园度过的日子构成了他的内心文化，那都是欧洲不从国教者的有名集中地。他出生于日内瓦，那是塔列朗②称作"第五大陆"的城市，18世纪时是人文主义和开明的新加尔文主义的中心。卢梭的父亲是一个制表技师，在他的制表工具旁还经常放着格劳秀斯的著作；母亲是一位小说作家。卢梭少年时期读遍母亲所写的带有感伤情调的作品之后，便伸手去拿父亲的书来看。从这些书中，卢梭找到了融会启蒙运动和基督教热诚派思想的市民精神世界。青年时期的卢梭，当过法庭书记实习生、蚀刻画匠和制表技工。在他一生之中，他都深信手艺工人具有一种宗教使命。基督死后，难道不是十二个手工劳动者改变了整个世界吗？[31]日内瓦是一个公平自由的城市。它成为卢梭心目中，既敬畏神，又有公民民主自由的模范社会。[32]

卢梭在都灵的时候，接触到各式各样的流亡异端分子和他们的活动。卢梭来到圣灵医院，在那里的两个天主教神甫(可能暗中信奉新教)赢得他的皈依。后来卢梭在《一位萨伏依乡村牧师的信仰自述》中为他的这两位精神导师树立了一座纪念碑。卢梭以法国大使秘书的身份抵达威尼斯，这是一座使他心折的城市，他把威尼斯与日内瓦并列，把威尼斯的市议会和古罗马的元老院相比拟，正是在威

---

① 贝纳诺斯(Bernanos, 1888—1948)，法国小说家、天主教思想家。

② 塔列朗(Talleyrand, 1754—1838)，法国天主教主教，因同情法国大革命，辞主教职，1797—1807年间任法国外交部部长，反对拿破仑。

尼斯的灵感启发下，他写了《社会契约论》。

卢梭作为德·瓦朗夫人的学生和情人，在性格上深受她的影响。后来，卢梭在《忏悔录》中描绘了德·瓦朗夫人的形象和她的宗教观。她无法接受一位复仇的神。在她看来，不论解决任何问题，都只有靠感情。卢梭冷酷无情地嘲笑她，把地上和天上的爱混淆在一起。事实上，卢梭自己毕生也陷在这种态度之中。恰恰是这一点，使卢梭的时代对他倾倒。在卢梭身上，肉欲和精神气质，自我中心和以神为中心，人和自然竟然那样天衣无缝地结合在一起。在近代人中，卢梭是罕见的博览群书的人，从普鲁塔克到帕斯卡尔、费奈隆、伏尔泰，他无所不读；凡能到手的书，他都狼吞虎咽地吃下去。各种思想最后都消融在他对自然和人的信念之中，其中有几分像是萨尔的法兰西斯的"宗教人文主义"，有几分像是费奈隆所主张的"神恩转化为自然"，又有点像世俗化了的新教和天主教詹森主义。在卢梭的社会哲学中还可以看到18世纪传教士的护教理论。至于高贵的野蛮人这个形象，当然是直接来自耶稣会士在东方的经历。

卢梭的重要性在于两方面：第一，他宣告了一种以自我为中心的内在论宗教；第二，他为"大众的民主"奠定了基础。他给自我的新福音，实际上是一个知识分子的自我否定。自我要想得救、要想心里平安，只有确信在天上才有真正的喜乐和自我满足。[33]人唯一的把握是知道自己内心是否真诚。到哪里去寻找救恩呢？首先，不要指望神职人员能给信徒带来救恩，这是任何有神学知识的普通信徒都早已知道的。神职人员是用理性说教破坏神的旨意的罪魁祸首。[34]巴黎主教鲍蒙认为卢梭所描绘的萨伏依乡村牧师是个幻想，为此卢梭写信给鲍蒙，其中说："在当今的神甫之中，很少有人还信神，但不能就此认为信神的神甫已经一个都没有了。"其次，卢梭认为救恩不在于圣事或崇拜。神的一切启示都已包括在自然这本大书之中了。[35]他不相信任何"超自然"的事物，他说："超自然？这个字是什么意思？我不懂它。"[36]在他看来，真正的宗教和开明思想要在人间的生活中才能实现，在这种宗教生活中，思想上宽容和以福音书为依据的道德是结合在一起的。

既然神已经给了卢梭"良知"和"心灵"，卢梭就毫不迟疑地去创立一种公民宗教，这带来了爆炸性的效应。卢梭把神秘的自我世俗化，并把它纳入公民生活这个思想体系之中。他心目中的社会必然是受圣灵感动的，因为这社会的所有成员都有苏醒的灵魂。这个社会的结构中，既有再洗礼派的纪律，又有现代崇拜派兄弟会的传统规章，还有日内瓦公民国家的做法和威尼斯统治集团的箴言警句。这



个社会组织及其所依据的思想成为法国大革命中的雅各宾派和19、20世纪那些相信天国来临的热诚派建立国家时的蓝图。这种公民宗教(它在受圣灵感动的民主社会里成为神圣社团在地上的具体化,成为一种兄弟社团)应当成为一切公民的宗教,成为举国的宗教。

卢梭强调,一个公民从摇篮到坟墓,要时刻以祖国为重。[37]为了了解卢梭的发展和法国大革命,我们要记得,在1750年之前,“国家”这个词含义还很空泛。直到1755年,修道院长考伊尔(Abbé Coyer)还写道:士兵们要为公共福利赴汤蹈火;神甫们要铭记,他们主要是属于自己乡土的;母亲是为祖国而生儿育女,父母应为儿子效忠祖国以至于死而高兴;社会要以皇冠、雕像、伟人陵墓、爱国节日庆典等来培养祖国崇拜。[38]考伊尔这番话在法国引起了巨大的反应。法国和英国的战争引起一种新的民族感情。这时,民众对古老社会已经逐渐感情淡薄了,而国家却接替了过去社会在民众心目中的地位。祖国(patrie)通常意味着家族、乡里或城市,它意味着一个有组织的、复杂的、有老有小、有过去的死者和现在活着的人们这样一个大社团。工业革命和它带来的变化,动摇以致部分摧毁了这个古老的社会。从卢梭的时代起,一直到希特勒的时代,国家主义成为启蒙运动蜕化之后,能够煽起热诚群众运动的唯一工具。

1764年,卢梭发表《向祖国圣坛的奉献》,其中说,民众应接受“举国皆兵”的教育,他们将在沙场上重生。1781年,百科全书派的老人约瑟·塞尔凡(Joseph Servan)发表《公民战士》一文。后来他成为革命政府的国防部长,1792年对代表旧世界的奥地利宣战。这种对战争转变态度,起源于一百多年前黎塞留和康帕内拉的战争宣传。早在1671年,军队里开始有了工兵团,他们取代了以前军队中术士、先知的地位。卢梭呼吁波兰人民觉醒,培养民族感情,对儿童、青年进行爱国和战争的训练,正是在这种潮流兴起之中。通过修道院长西耶斯,卢梭的思想在雅各宾派中产生作用。1788年,西耶斯写道:“国家的存在高于一切,国家是一切之所由来(这里的“一切”意指神圣的总体),国家的意志永远是合法的,它就是法律。”[39]

国家的意志是全社会的意愿。卢梭笔下的公民在投票时不是仅仅就一件事情表达意见,这是一项神圣的举动,投票就是奉献自己。由于在这样的国家中,不容许成立政党团体,以免它们组成反对力量,因此,每一个人投票时要清醒认识,民众的意志付诸实施时可能与他的意愿正相反。通过“社会契约”,公民们同意完全放弃自己小我,而以全体的意志作为自己的意志。这样,全体公民精神相通,死

生与共,表现为一种"普遍意志",这种普遍意志乃是兄弟社团、"圣灵启发下民主"的灵魂。"普遍意志是坚不可摧的,因为它把众人联为一体;大众只有一个意志,那就是保存大众,并为了公众的福利……"卢梭继续写道:大众成为一体时,他们是大我中的一部分。[40]在国家中,大众社会就表现为一个个的城市,城市是神的城市,是奥古斯丁所说的"神之城"(civitas dei)在地上的体现。

卢梭懂得,把民众凝聚成神的选民,是极难的。由于民众通常不知道怎样实现普遍意志,因此需要有一个"立法者",一个领袖,由他说明什么是普遍意志,并把它变成现实。[41]"一个敢于组织民众的人应当懂得,他要做的是改变人心,重新塑造每一个人……"[42]要把每个个体变成整体中的一部分,关键在于"改变人们的思想以便加强他们的力量",不仅要发挥每个人原有的力量,还必须给他新的力量。过去历代属灵派的梦,罗杰·培根、腓特烈二世、达·芬奇和康帕内拉的希望,将终于实现了,对人类进行实验的伟大时代开始了。这时候,"修道不等于虔诚"的冷酷逻辑还继续发挥作用。中世纪已经结束,修道院被看成是救恩的障碍。到卢梭的时代,每个人在内心世界里却被迫成为新的修道僧了(指人人都成为孤立的个人了)。这在本质上正是卢梭要求实现的。用卢梭对波兰人呼吁时的话来说,国家必然使全民都成为修道僧。从旧社会转变成新国家,其中蕴含着巨大的危险,最后连卢梭自己都为之惊慌了。在讨论圣皮埃尔(Saint Pierre)的思想时,卢梭写道:"哪一个有头脑的人敢于破坏旧的风俗习惯,改变旧的基础,把经过一千三百年发展才形成的国家变成另一个样子?"[43]他对自己所释放的那股力量感到害怕了。具有嘲弄意义的是,有史以来,最能唤起群众热情的少数伟人之一,却只打算在上层市民阶级那彬彬有礼、井然有序的住宅里实行他的思想。伏尔泰和卢梭都是在法国革命前夕去世的。他们的遗体和著述都在人民的颂歌声中被送入了祖国的新神龛,就像从前大色的莱纳(Rainald of Dassel)在凯旋行进的行列中把拜火教术士的遗物送进科隆一样。

伏尔泰和卢梭代表了把17世纪宗教思想变为18世纪世俗化思想的两种有力形式,这是本章在前面所介绍的中心点。还有第三种可能形式是所谓"低层启蒙"(Low Enlightenment),它的破坏而又庸俗化的理性主义在革命爆发时起了决定性的作用。伏尔泰和百科全书派的后期启蒙运动保持了市民社会所追求的、有经院哲学遗风的开放理性主义,作为它的政治风格。在思想上是开放的,让每个人自己选择,决定取舍。国王、社会、宗教信仰和国家都可在其中找到自己的位置,因



此，它的思想风格是从容、宽松的。正由于它了解自身的局限性，因此它可以在天地间自由往来。理性思维要靠人运用他的智能，于是它成为有教养阶层的一种精神游戏。在长期传统之中，他们知道能够做什么和不能做什么。由于对自己的位置具有自信心，他们可以用一种就事论事的方式，讨论有神论和无神论思想。

低层启蒙的情况十分不同。它把高层启蒙运动中的游戏文章看做救恩的公式、末世的判决，看做对世界法则的阐述。在大众之中那些未曾受到完整教育的人，被剥夺了继承古老文化、思想、信仰传统的机会，因此把启蒙运动的思想看做是一种号召，要求人为了自然科学、医学、技艺和探讨民众社会而过一种新的禁欲生活。这种意义的启蒙是一种精神焦虑的表现。它的理性主义是封闭的。它的观念是带有夸张性的，要想通过有限几个明确的救恩公式把握一切。霍克海默(Horkheimer)和阿都诺(Adorno)曾对它进行概括说："启蒙运动是极权主义……它的理想是一种统辖一切的制度……它以一种无法形容的焦虑演变到激进……它紧紧抓住眼前实证性质的事物现实……在这个制度和体系之外，不容许还有别的东西存在，因为只要一想到在这制度和体系之外还有别的东西，就会再次勾起它极力想排除的那种焦虑。"[44]这是对现代极权国家内外政策的确切描述。而与此同时，这种思想本身就产生焦虑。在18世纪后期，各种救世的公式压在人们的神经上就像不合适的牙套压迫牙神经一样，结果就导致社会底层投入热诚的非理性运动中。在庸俗的启蒙思想家中间还混杂一种对法术魔力的崇拜，在秘密社会中产生酵母般的作用。

这种低层启蒙运动的早期历史和最初的目标是崇高的，它的理想既包含了卡塔尔派、胡格诺派的传教士热情，又有伊拉斯谟派人文主义和不从国教者的思想。教育要培养的是正直高尚的人，这种以斯多葛—基督教精神教育出来的人与单纯追求博学是南辕北辙，互不相容的。18世纪的作家成为这种理想的体现，他的读者们离开了教会，走出了皇宫、大学，而走进了咖啡馆、富裕市民家中的客厅、贵族的庭宅。[45]这些作家被老贵族鄙视、受正统教会迫害，被排除在17、18世纪大学之外，现在开始有了自信，也有了社会地位和社会影响。他们独立于宫廷、教会、大学之外，从事一项伟大的使命：教育全国。

狄德罗和达朗伯(d'Alembert)这两位百科全书派创始人[46]是这批作家的杰出代表。他们安于贫困，并且律己很严。他们的目的是建立起法语的神圣地位，使它成为像基督教会的圣事那样。语言能克服社会各等级之间的对立，传播理

性、人道主义和仁爱。它使人得到有关现实的知识和人文主义的教育。过去各门科学都处于光荣的孤立状态，现在它们将放弃孤立，为人类的利益而联合起来。语言的蜕化和政治、社会的蜕化被认为是同一个邪恶中的病征。狄德罗认为百科全书是挽救已不相信传统价值的大众的最好工具，因它向大众提供事实。

几乎在转瞬之间，百科全书在低层启蒙运动中成为圣经。狄德罗为他的巨著被唯物论者、机械论者庸俗化而吓呆了。他看到拉美特利、霍尔巴赫(Holbach)和爱尔维修斯(Helvetius)把错综复杂的世界归结成为简单的救世公式。拉美特利鼓吹："人是机器，又是植物。"霍尔巴赫坚持认为："宇宙之中只有原子、万有引力和一切物体间的相吸引和相排斥。在道德上它被称为自我批判、恨和爱！"爱尔维修则鼓吹："为了公众利益，做什么事都是合法的，都可以做。"狄德罗激烈反对他的对手们，而结果正好使他们的思想更加凝固僵化。狄德罗自己变成了一个热诚派，他的思想日益趋于泛神论。他四面出击，而结果是陷于深刻的失望之中。[47]

1770 到 1780 年这十年间，兴起了一大批小教派和秘密社团。令人吃惊的是，从 8 世纪到 18 世纪，经历了一千年之久，而这些小教派在思想上、在精神之活跃上，并未逊色；而且在它们之间还发展了一种共同的纽带，那就是 16、17 世纪新教、天主教的神秘主义。在这种共同的不从国教的传统中，17 世纪属灵派妇女和西艾那的圣女凯瑟琳(Catherine of Siena)同样受尊崇，并不因他们持守不同的《信经》而受到不同看待。孚道地区①和德国西南部成为他们的汇聚地区。孚腾堡女公爵为德国和法国各种属灵派、热诚派提供了汇聚的方便条件。当时从中兴起一股研究东方灵智主义(theosophy)和神秘主义的热潮，由此又展开了宗教史比较研究，这些思想都注入法国那动荡的社会中去了。

低层启蒙运动中的学者、科学家、愤世嫉俗者很快也像民众一样卷入了神秘论(occultism)。民众被百科全书和这一派人士唤醒之后，要求了解一切，特别是超自然事物。在巴黎，大批民众追求见异象和从事各种显灵的试验。在同一个时候，德国诸侯的宫廷中，特别是腓特烈·威廉二世的宫廷中也为同样的热潮而轰动，一批贵族和学者都热衷于见异象，后来柏林的浪漫主义便肇源于此。神秘论并不只是某种"一时热"，它是革命乐观主义的表现，即将成为一种新宗教。吉伯林伯爵在所著《原始世界》(*Monde primitif*)中写道："它足够在欧洲团聚一大批追

---

① 孚道(Vaudois)，瑞士西部法语地区，居民大都为新教徒。

随者,并以共同的权利义务,在天地之间团聚更大批的追随者。"[48]

当时的时机对热诚派最为有利,他们及其同盟者为这样一个时刻的到来,已经等候许久了。[49]当时存在着一批革命的修道院长和还俗的革命修道僧,以及在他们周围的下层神职人员。革命期间冲教堂、砸圣像,把大教堂里成千个圣徒像和国王像的头打掉,是为使大众看到,古老世界中那些神职人员、君王的圣像、圣事被砸烂,它们并没有显出什么灵力,因为它早就失灵了。[50]当革命群众游行时,波旁女公爵成为游行的带头人。她是平等的腓力①的姊姊,安盖恩大公爵的母亲。她从虔信寂静派转向革命。居戎夫人②向她灌输了对有形教会的强烈反感,使她坚持反对教会追逐权势和神职人员的狂傲。她主张人人都应在神的纯爱中消灭自我,并以谦卑、牺牲和爱心接受神的审判。在大革命里,年轻的雅各宾派周围有许多女先知,其中如苏珊·拉布鲁丝(Suzette Labrousse)赞美革命宪法是神的杰作,罗伯斯庇尔的嫂嫂凯瑟琳·苔欧(Catherine Théot)以阅读圣德肋撒和圣凯瑟琳的著作来巩固自己的信仰。据说她曾命令罗伯斯庇尔以救恩的作为帮助她分辨善恶;她作为基督的新娘,将生下一个新的救世主,而罗伯斯庇尔则是新救世主的先驱。

罗伯斯庇尔经常访问基督教热诚派的圈子。[51]他是一个典型的"被压抑的孩子",童年时代十分不幸;进入大路易学院后,是成绩最差的学生。但他十分高傲、敏感,为所遭受的屈辱愤愤不平。他的故乡阿哈斯(Arras)是法国最历史悠久的异端活跃地区之一。孔道塞看出了这一点,因此把罗伯斯庇尔称作教派头子。1789年大革命爆发时,罗伯斯庇尔还是一个年轻的人民代表,他为皇宫的华丽看得目瞪口呆,但很快就把它斥之为虚浮的偶像崇拜。在6月6日大会上,一个主教向会众举起一片黝黑的面包,目的是为引起第三等级对贫民的关怀。罗伯斯庇尔打断了主教的讲话,他说:"如果你和你的同事们真是急于想帮助贫民,那就不要坐豪华的马车……把神职人员的产业先卖掉四分之一再说……"[52]由这一天起,罗伯斯庇尔成为清洗法国的淫秽、腐败的十字军首领。

雅各宾派挑选了罗伯斯庇尔作为他们的领导人,罗伯斯庇尔决志要成为在全

---

① 平等的腓力(Philip-Egalité, 1747—1793),奥尔良大公爵,投身革命,帮助雅各宾派取得政权,投票支持处决路易十六,后自己也上了断头台。

② 居戎夫人(Madame Guyon, 1648—1717),法国神秘主义者,其思想影响费奈隆,以异端罪名于1695年至1702年被投入巴士底监狱。

地上的神的子民的代表。雅各宾派确信他们有一个神圣的使命，就是要使国家洁净，并变成一个新的、灵性的社会。“唯一的、不可分的共和国”主持着自由、平等、博爱这新的“圣三位一体”的圣事。这个新三位一体按理说将超过圣父、圣子、圣灵这老的三位一体。从前，老的神智派(gnostics)进行了一千年反对三位一体的斗争，现在法国大革命把这场斗争推上一个新的高峰[53]。司韦登堡①的新耶路撒冷教会的观念是雅各宾派反对三位一体的一个思想来源，但可能还有意大利的影响。米开朗琪罗家族中的博纳洛蒂(Buonarotti)，来自意大利不从国教者的地下运动，他是罗伯斯庇尔的忠实追随者。罗伯斯庇尔的另一个忠实伙伴尼古拉·德·米海古(Nicholas de Mirecourt)是著名的米海古家族——它已经产生了一个经院派激进分子思想家的另一名成员。

罗伯斯庇尔和圣·鞠斯特②认为新共和国必须建立在严格道德律之上，为此必须经常净化国家。因此，共和国需要一种公众崇拜。[54]这种公众崇拜的内容是敬拜“理性女神”和“最高存在”；在民众集会和游行时举行类如宗教剧的演出(慕尼黑的群众游行、瓦格纳音乐节的礼仪——后来希特勒在纽伦堡纳粹党大会上也加以仿效——都从法国大革命的节期盛典中得到启发)。但是这种崇拜祭礼的核心不是这些仪式，而是革命法庭的宣判大会。这是最后审判的不断进行，它使法国准备承担起拯救全世界的使命。恐怖机器的运行净化了民众，并把法国变为一个圣洁之国。[55]

雅各宾派的思想受到基督教热诚派想象的天堂、地狱景象的影响，在情绪上则受到自古以来下层阶级渴望得救的焦虑心情影响。巴黎一时间充满了各种见异象、说预言的宗教狂热分子。先前的卡苏西安修会修士杜姆·盖尔(Dom Gerle)成了女先知拉布鲁丝的忠仆，拉布鲁丝穿着乞丐的褴褛衣衫，到罗马去，要劝教皇悔改。罗伯斯庇尔的忠实追随者德·拉夸侯爵(Marquise de Lacroix)则把圣马丁和司韦登堡的神秘主义思想掺在一起。当时自称为“先知以利亚”、“拉斐尔爸爸”的人在巴黎街上招摇过市。公安委员会的决策人之一阿玛尔(Amar)是司韦登堡的信徒。他的同事福兰(Voulland)在主张对天主教神甫采取严厉措施之后，又

---

① 司韦登堡(Swedenborg, 1688—1772)，瑞典科学家、神秘主义思想家，著有代数、矿冶、生理、心理及心灵世界各方面著作。

② 圣·鞠斯特(Saint-Just, 1767—1794)，法国革命家，虔信卢梭学说，在法国大革命后期公安委员会中追随罗伯斯庇尔，与罗伯斯庇尔同上断头台。

虔诚地参加拒不宣誓效忠宪法的神甫在阁楼、谷仓里主持的秘密弥撒。自称“神母”的凯瑟琳·苔欧主持宗教仪式并向自认已经洁净得救的“弟兄姊妹们”分发圣灵的七样恩赐(这个组织在一次祷告聚会时全体被捕,并被判处死刑。)

热诚派树敌太多了。在罗伯斯庇尔身上,天主教的影响太深了,使他难以满足反教权主义者的要求。[56]直到 1789 年,他每周都领圣体,甚至革命爆发后他还争辩说:攻击宗教就是反对民众的道德。他继续支付薪金给神甫们;在下层神甫反对主教时,为下层神甫撑腰。他也反对把神职人员逐出雅各宾派俱乐部。1792 年 3 月 26 日,在对雅各宾俱乐部的讲话中,罗伯斯庇尔一再提到神和神的旨意。[57]在因此遭到攻击时,他回答说:“这样说是我的内心要求。我若不是在灵魂中仰望神,怎能承受得了自童年时代起所遭受的一切屈辱?”那个晚上,正巧担任主席的是高贝尔主教(Bishop Gobel)。十八个月以后,罗伯斯庇尔再次重申他的宗教信仰,当时担任主席的是普鲁士银行家、国际著名的无神论者阿那卡西斯·克鲁茨(Anarcharsis Clootz)。罗伯斯庇尔攻击那些投向革命的神职人员,反对宗教特别起劲,其实贵族们才主张无神论(狄德罗说过,那是君王的特点),而老百姓则是信神的。雅各宾俱乐部里的人们并不爱听他的讲道,但他们还是听了。

1794 年 5 月 7 日,罗伯斯庇尔作了关于神、不朽与国家的特别演说,以反对在伐迪埃(Vadier)领导下,无神论者、唯物论者的阴谋活动。然后,他提出一项法令,其中说,法国公民承认至高存在和人的灵魂不朽,并命令以每年 6 月 8 日圣灵降临主日作为纪念最高存在的节期。由于人民已经翻身得救,罗伯斯庇尔显然认为民众与神订立新约的时间已经来到,这种与神订立新约的做法是从苏格兰人和英格兰不从国教的清教徒那里学来的。甚至 1789 年国民大会通过的《人权宣言》也是一个宗教文件,它是一千年来被迫害的不从国教者的经验与天主教、新教加尔文派、不从国教者的法律哲学中发展出的自然法权和良心自由理论相结合的产物。[58]罗伯斯庇尔所推行的宗教仪式也是依同一方式而来的,是几个传统的结合,其中有象征无神论、愚昧、嫉妒、争吵、自我中心和其他破坏“公众幸福”的敌人的塑像。罗伯斯庇尔在民众集会上主持他的宗教仪式。他举起火炬,走到象征无神论的塑像前,把塑像燃着焚毁。这个新摩西和新教皇卜尼法斯想使民众转向一个真信仰,要求人人道德纯净,政治上严守纪律,并以坚强意志不断清洗自己。

这一次,罗伯斯庇尔走得太远了。无论民众或雅各宾派无神论者都不肯跟他走了。他的最后一次演说像是一个对世界失望的布道家,自己痛悔之后向大众的

呼求。他指出，世界充满了不洁、罪恶、腐败和滥用权力。伐迪埃则在国民大会上举起"神母"卡瑟林·苔欧的一封信。其中称，罗伯斯庇尔的使命是先知以西结(Ezekiel)预示了的。这使伐迪埃反对罗伯斯庇尔取得胜利，成为定局。罗伯斯庇尔被作为暴君而处决。塔里安(Tallien)向大众宣告："暴君死亡的日子就是大众欢庆的日子。"这样，革命的兄弟手足把他们的救世领袖处决了。[59]

圣·鞠斯特这时还不到二十七岁，与罗伯斯庇尔一起，在1794年热月①10日断送了性命。他在1792年11月砍下路易十六的头，在1793年7月8日砍下了圆颅党人的头，1794年2月26日砍了贵族和各种嫌疑分子的头，同年3月13日砍了赫伯特派的头，最后在3月31日砍了丹东(Danton)的头。他可以说是雅各宾派革命中最首尾一致的代表人物，也是浪漫主义的第一个天才人物。有如帕斯卡尔和尼采一样，他渴望一种英雄的危险生活，那是一种"介身于致命危险和不朽之间"的生活。"伟人不会死在床上。""只有面对坟墓而退缩的人才会觉得环境困难。""那些想在世上掀起革命的人，那些追求止于至善的人，只有进入坟墓之后才会安息。"迎接死亡和希望未来是一回事。"一个决志从世界和自我中抽身出来的人，已把他的生命之锚抛向未来，而把天真无邪的后代迎入自己心中。""人来自泥土，构成我身体的泥土算得什么！你可以迫害这泥土，让它去死。但即使把生命从我这里夺去，我仍将常存，因为我已把自己献给未来的世代，献给诸天了。"圣·鞠斯特那不羁于世俗的、高傲、敏感又带点神经质的灵魂所追求的是纯净心灵的凯旋。费奈隆和卢梭的精神充满了他，使他在年轻时的诗作《风琴》中唱道："我将走遍四方，没有武器，不设防御，在我身后只有千万颗心，而没有刽子手。"对圣·鞠斯特来说，心就是革命的力量。像他向斯特拉斯堡人民呼喊所说："斯特拉斯堡的公民们，抛掉你们的德国习气，你们的心是法国人的心。"[60]

"纯净"所进行的起义——像雅各宾派所进行的——已经完结了。从10世纪到18世纪下层阶级通过千百次内战、起义、异端运动，把内心的仇恨、焦虑迸发于光天化日之下，现在又再一次被压回地下去了。罗伯斯庇尔体现了人民大众的愤懑与焦虑，而战胜了他的征服者则是玩世嘲世、嘲笑宗教的无神论者伐迪埃。热诚派只是暂时被战败了。这些底层的运动从未曾被真正战败过。事实的确如此，革命运动中大众的关怀与冲力产生了浪漫主义、开明主义，也引向复辟和民族主

① Thermidor，即法兰西共和历的11月，相当于公历7月19日到8月17日。



义。大革命之中包含了19世纪所发生的一切:热情颂扬自我与人民,无政府的个人主义、一种大众民主的精神和组织结构,对科学、技术与进步的信心。它标志着基督教运动重新兴起怯弱的第一步。法国革命中包含的世界自由、各国联盟的观念、全人类的观念都表露出:"它是革命,同时又在多么大的程度上是一个宗教。"[61]

第十九章 内心的王国:德国(1601—1800)

从1601年在雷根斯堡举行的讨论,延续到19世纪初,德国经历了一场严重的心灵斗争。在这二百年里,属灵派教会逐渐侵蚀了路德派国教会的基础,并使它失去抵御的能力。由社会底层、大小王国、各个教区的内部,兴起了一个内心的王国,它把西方人文主义的传统改变成另一个完全不同的事物。在17、18世纪,社会底层期望得救的强烈情绪表现为虔敬主义的有力兴起,推动新教德国在精神上更加转向东欧。

路德的宗教改革思想不仅把俗世事务划归国家管辖,还把教会灵性活动的外在表现也交给国家来监护。路德思想影响下的德国成了一片顺服的土地,正如赫尔德所说,它是路德的道德悲观主义的真实反映。[1]在这样的历史条件下,路德派有四种发展的可能:[2](一)在思想和社会活动中为国家服务;(二)照梅兰希通及其一派的作风,推进理性人文主义,并从事文化工作;(三)注重培养人的内心和感情领域;(四)继续发挥早期路德那种革命爆炸性的传统。

路德选择的是走第一条路线。从1555年,奥格斯堡信条①被德意志诸侯确

① 奥格斯堡信条(Augsburg Confession),1530年梅兰希通为路德宗起草的信仰、信条与规章,共二十八条,其中包括路德所强调的因信称义,基督教会所举行圣事只能作为信仰的辅助,《圣经》为通向真理的必要引导等。此信条经马丁·路德认可,作为路德宗共同基础。1555年,德国天主教诸侯与新教诸侯在长期战争后双方议和,以“教随国定”为议和原则。



认。其后,1648年威斯特伐利亚和约①虽把宗教和平扩展到包括加尔文派新教徒,但只是再次确认路德派、加尔文派和天主教诸侯在辖境内推行自己信仰的权利。8世纪时在卡洛林王朝统治下,日耳曼各民族被迫接受基督教;随后,在12、13、14世纪中,日耳曼民族东进,又一次强迫当地人民改信基督教。这两次猛烈的改教运动留下了很深的创痕;到17世纪伤口刚开始愈合,又被撕开,进行第三次不自然的改教运动,奥地利的新教农民被套上镣铐去接受天主教圣礼。在德国、瑞士、法国,新教小教派的信徒,时而被迫接受路德宗,时面被迫接受加尔文宗,甚至一年改变几次。不从国教者和坚持小教派信仰的人则到处遭受迫害。德国大众的良心一再遭到蹂躏,始终未能恢复;其结果是许多人不愿公开表示意见,即使不得不讲话,也小心翼翼,使听众摸不清说话人的立场和主张。与此同时,民众对国家形成一种仇恨心理,任何由外面由上面强加的宗教说教都引起憎恨。

对德国属灵派、小教派和不从国教者的残酷镇压,使新教不可能成为自由、宽容的教会,这也毒害了那些自认为信仰正统的基督徒的头脑和心灵。[3]一种狭隘的、处于高压下的、过热的迫害气氛造成一种典型德国式的过甚其辞。作为对环境的反应,人们表达自由思想时也容易过激。这导致近代德国思想史上成为特点的夸张和过甚其辞。这种缺乏平衡的思想既表现在狂飙运动②,表现在歌德和席勒的青年时期,也表现在费希特和尼采身上,在德国青年运动中和1933年陶醉于希特勒的那一代中。

如果在宗教战争中路德派得胜,那将会过早地把德国带入东欧的思想旋涡。如果天主教胜利,则将把德国变成第二个意大利或西班牙。结果是哪一派都未取得压倒性胜利,这主要是因为无论政治或宗教的任何组织,都没有足够力量在全德国取得胜利。许多小王国都很弱,仅仅得以在各种势力对抗之中维持生存。而有讽刺意义的是,恰恰由于这种僵持局面,德国的精神世界才得到挽救。18、19世纪德国文化界能够百花盛开,全由于1648年时未曾扼杀掉德国生活中的种种生机。对德国来说,三十年战争之所得远远大于所失。由于当时德国各小邦都很弱

---

① 威斯特伐利亚和约(The Treaty of Westphalia):由于波希米亚王国倒向新教,中欧于1618—1648年间再次进行战争,西班牙、奥地利进攻波希米亚,法国、瑞典参与新教一方,到1648年双方在威斯特伐利亚议和。

② 狂飙运动(Sturm und Drang),18世纪末叶德国文化界兴起的文学运动。它是对法国18世纪理性启蒙运动的反应,成为德国浪漫主义的先驱。其代表人物为青年时期的歌德和席勒,此外还有赫尔德。

小，因此，德国思想界还能享有自由；但也正由于这种软弱，无力解决德国社会中的矛盾，使 18 世纪德国文化的发展缺少一个坚实的社会基础。[4]

在 17 世纪的最初二三十年中，路德派各大学(海姆许台德、维登堡、耶拿、莱比锡、基森、劳斯托克和杜宾根)开始接受西班牙耶稣会士讲授的亚里士多德—托马斯主义形而上学。他们需要一套现成的哲学观念来维护正统路德宗教义，对抗加尔文派、热诚派和虔敬派。对索阿雷兹思想全盘接受，最早是在基森大学，那是在加尔文派新教地区中的一个路德派桥头堡。基森大学的神学家们竭力设法为路德派神学建立一个本体论的基础。1617 年，克利斯朵夫・夏勃勒(Christoph Scheibler)的著作《形而上学著作集》紧紧追随苏亚雷斯的思想。这一派形而上学对莱布尼茨有巨大的影响。在德国启蒙运动[5]中，沃尔夫(Wolff)的著作也反映出这种影响。虽然康德把它斥为教条主义，康德却还把其中提出的问题纳入他的体系之中。概括来看，这种路德派经院哲学虽然被嘲弄、被鄙视、被攻击为“西班牙的理性论”、“罗马魔鬼的作为”，被老的路德派非理性主义者、条顿主义自然哲学家、虔敬派、怀疑派、贵族等攻击得体无完肤，但它还是在路德派大学中讲授了二百多年。而另一方面，这种西方经院哲学虽能统治路德派大学，却从来未曾在新教德国生根。新教德国从来不能接受一种把神与世界连在一起的本体存在，因此它也不接受与这种理论相连的西欧人文主义，也不接受渊源于经院式宇宙观的教会或政府统治权威的理论。

1581 年由帝国直辖城市纽伦堡设立的阿尔特道夫(Altdorf)大学成为德国的帕杜阿。它全面拒绝了这种西班牙本体论，并宣告说，亚里士多德与这种本体论哲学毫不相干。世上根本没有“自在之物”，也没有本体论哲学。阿尔特道夫大学提倡对亚里士多德进行纯粹语言意义上、自然科学上的解释。站在阿尔特道夫大学一边，批评路德宗形而上学的有当时著名的评论家雅各布・托马修斯(Jacob Thomasius)和历史学者如克利斯蒂安・格利费厄斯(Christian Gryphius)及普芬多夫(Pufendorf)。1694 年，哈勒大学(University of Halle)成立，它很快成为虔敬派反对形而上学的中心。1734 年，哥丁根大学成立，这使西欧式形而上学在德国走到了穷途末路，因为哥丁根大学引入了英国自然神论思想，它的课程里还讲授历史神学、帝国历史和统计学。1746 年，柏林学术院成立，也参加了这个队伍的行列。

斯瓦比亚①成为自阿尔伯特大帝经帕拉赛尔苏到鲍姆(Böhme)一脉相承的把神与世界、人与自然连接起来的"古老日耳曼"思想的汇聚点。这个传统由"斯瓦比亚教父们"以欧廷格(Ötinger)为中心,和杜宾根神学院继承下来,从中产生了荷尔德林②、黑格尔和谢林③。早在1750年,反对斯瓦本哲学的人便把它斥之为"条顿式"思想。[6]就某种意义上说,这个评论是公允的。这种哲学思想在自然之中理解神,在宇宙之中理解人,其中有炼金术、法术、古老的合一术、民间的社会底层的各种思想和东方的影响。这种种思想构成了雅各布·鲍姆的精神世界,而欧廷格和巴德尔(Baader)则把这种精神世界传授给黑格尔和谢林;浪漫派则把它传播到俄罗斯[7]。鲍姆把世界看做是神的自我启示和灵的有形存在,善与恶在神里面汇合,三位一体被看做是自然中每一种进程的范式。他说,神创造亚当时,亚当像神一样,既能看到万物的多样性,又看到它们的同一性。自亚当犯罪、受神谪罚后,他失去了当初拥有的能力。[8]鲍姆的这种看法构成他反对西欧经院哲学的一个理由。这种看法也有德国民间宗教的一个鲜明特点。17世纪的各种秘密社团如玫瑰十字架会④和一些"语言俱乐部",主张更新语言,认为纯洁语言是更新世界的前提;因为人类的语言是神的创造中一个重要部分,语言的讹误败坏是人犯罪堕落的结果。历史是神的自我实现。鲍姆的这种历史形而上学传统,经黑格尔把它发扬光大了。[9]

安杰鲁·西莱西阿斯(Angelus Silesius)所著《天使基路冰的漫游》表现出同样热情洋溢的理性思辨和激情。[10]神秘主义者的灼热心灵和傲慢自大甚至表现为:"我像神,神像我;我像神那样伟大,神像我这样渺小;神不能在我之上,我不能在神之下。"[11]"人就是永恒。当我离开时间、进入神之中时,神也在我之中,因此我就是永恒。"[12]本来,条顿式自然哲学把自然尊崇为圣事,而路德派教会则继续尊崇基督教会的各样圣事。现在新教巴洛克派神秘诗歌用另一种方法来逃避正统路德派的控制。如果理性创立的各种形而上学体系已不再能使人信服接受,那么

---

① 斯瓦比亚(Swabia),德国西南部中世纪公国,12、13世纪时德国霍亨斯陶芬王朝发祥地。

② 荷尔德林(Hölderlin, 1770—1843),德国诗人,醉心古希腊文化。

③ 谢林(Schelling, 1775—1854),德国哲学家,追随费希特,只承认无限,绝对的自我为唯一实体,而宇宙则为其外射。中年时期在《自然哲学》中以自然为绝对存在;向自我意识发展,而唯有人才具有充分自我意识能力。晚期著作倾向新柏拉图派及神智派思想。

④ 玫瑰十字架会(Rosicrucians),17世纪与18世纪初叶德国秘密社团,其中崇拜各种秘密图案,流传秘密歌谣及炼金术等。

处在生之欢乐与罪恶世界这个矛盾之中的人们可以通过心灵和感情，以歌颂神的伟大创造来摆脱困境。

德国虔敬主义的第一次高潮正发生于这样一个时候。到17世纪末时，它已蔚然成为一个宗教性群众运动，成为崇拜内心敏感、思想开明、狂飙运动和浪漫主义的源泉。在近代德国的精神历史上，虔敬主义是影响最大的一个运动。若没有虔敬主义运动就不会出现哈曼(Hamann)、赫尔德、歌德、康德，也不可能在他们之后出现浪漫主义和理想主义。虔敬主义可以说是路德主张人心直通于神带来的一个后果。当路德派在德国教会、正统派和经院哲学中地位日益巩固时，有一个小团体徒劳无功地加以反对。虔敬主义就是这个小团体的后裔。正如安托尼(Antoni)敏锐看出的，德国的任何一个巨大宗教运动都是抗议性运动。这是由于基督教当初在德国开始建立时，就是一个集权的教会。安托尼的分析认为："民众的宗教生活是在等级制教会之外，在半异端性质的神秘主义'默想'中发展的……这种宗教生活从小教派、小修道院得到精神养料，直到最后汇合成为虔敬主义运动。"[13]

虔敬主义的第一位神学家是约翰·阿恩德(Johann Arnd, 1555—1621)。他在所著《真基督教四书》中把宗教抗议的连绵历史追溯到陶勒、现代崇拜派和早期的马丁·路德。[14]阿恩德写道：当人在罪恶之中时，他像发怒的狮子、嫉妒的狗、贪婪的狼、狐狸、猪、毒虫；而通过信仰，人可以成为"与神同等"，使神的国在其中再生。就这些思想来说，虔敬主义社团是中世纪后期的神秘主义者和现代崇拜派的子嗣。他们再次兴起，把神的国传遍世界为己任。虔敬派期待神的国在他们中间迸发诞生，并且不断发展，因此他们时刻警醒，在日记、自传、忏悔录中记录心灵中的感受。他们以自己的感情看待世界，但他们感觉到，神的国在世上不断受迫害，预言迫害神国的人必定灭亡。这样便把内心默想和期待神国降临的千禧年主义连接起来了[15]。

这股千禧年主义的暗流，起初在德国公众生活中似乎无足轻重。但虔敬主义运动中的一翼逐渐在教会和社会中都日趋活跃。创立哈勒孤儿院的菲利普·雅各布·斯宾纳(Philip Jacob Spener, 1635—1705)和奥古斯特·赫曼·弗兰克(August Hermann Francke)鼓吹日常生活基督化。[16]他们建立起一座"虔敬学院"，领导成人读《圣经》，并进行个别的灵性牧养工作。斯宾纳鼓吹教会改革，他和弗兰克都立志从事教育工作。由于他们两人对西欧理性主义和启蒙运动持积

极态度，在他们影响之下，德国虔敬主义在这方面也起了重要作用。以开明的思想为基础，虔敬派改革家开始抨击各种社会罪恶，要求从个人改造入手，进而改造学校、教会，在理性知识和良心的基础上改造社会和国家。

正统的路德派为保护自身而进行反击，制订反虔敬派法律，从1690年萨克森州制订有关法律后，直到1709年在布兰登堡、海森—卡塞尔、汉诺威、不来梅、丹麦、纽伦堡和安哈特—塞布斯特等地都制订了反虔敬派法律。由此造成大批难民涌入城市，因为在城市里，宗教信仰不受强制。到汉堡、莱比锡、法兰克福的难民特别多，因为这三个城市被认为是启蒙运动在德国的中心，后来18世纪时它们成为德国新文学的中心。[17]制订反对宗教、灵性运动的法律，通常都恰恰说明这些运动的进展。哈勒大学便是虔敬派的大本营。虔敬主义运动使路德派影响下的德国受到一次再教育，新建立起一批学校；贵族的府邸、市民阶级的家庭和工作间都增添了祈祷和宗教的气氛。虔敬派与开明加尔文派的密切联系，增加了它的影响力。这方面的一个事例是普鲁士国王威廉一世，他说："如果我把国家建立发展起来，却没有培养出好基督徒，我的成就还是微不足道的。"他竭力通过学校教育，工作场所培养民众的基督徒牺牲精神，改变全国。[18]若不是他真心实意这样想，他是不会认真去推行的（在这种影响下，德国的天主教地区也在詹森主义下行动起来）。过去热诚派的那种精神又重新兴起了。

国王把布兰登堡城的壮观的玛利亚教会那座罗马式建筑推倒，用它的石料建造一座军队孤儿院。他还按照弗兰克所著《基督徒战士的真心教导》训练士兵。这是普鲁士军国主义的第一步，使士兵、民众一心一意地遵行神的计划，然后，他们也会遵行国家和君主的号令。

在虔敬主义运动和其他一切属灵运动中，都含有一种破坏性因素。虔敬主义者力求粉碎"邪恶"，这种思想在现实生活中怎样实践呢？哈勒的虔敬派神学家约翰·赛姆勒(Johann Semler)所记载的西利西亚的萨费尔德宫廷景象为我们留下一幅有趣的图画。[19]在这个虔敬派国王统治下，祈祷、悔罪、朝圣都有严格规定的时间。每一个人对自己的灵性生活要写日记，严格反省。人们把自己偶然的过失看成灾难，为克服过错常常行事过分。这种不间断的反省，使许多人精神陷于绝望之中，赛姆勒的一个兄弟便是这种情况。在这种灼热的氛围中，贵族、商人、手工劳动者，农村妇女都热衷于"做新人"，得到天赐的救恩，也期望在地上得救。莫利茨(Moritz)的著名自传体小说《安东·莱赛》(*Anton Reiser*)描述了另一个虔敬

派贵族统治下的小王国，充满了祈祷和传教的热诚。[20]他自己的家庭里则充满暴怒和憎恨。父亲的虔敬使他从小害怕父亲，自己长大后又狂热折磨自己，以求改造罪性。虔敬主义带来了巨大的反作用，它决定了德国启蒙运动的特点。"斯宾诺莎的第一个德国门生艾德尔曼(Edelmann)，启蒙运动的第一个神学家赛姆勒和德国第一个心理学家莫利茨都是从虔敬主义环境中出来的。他们思想发展的过程是既受虔敬主义影响，又是对虔敬主义战争的结果。"[21]

虔敬主义尽管激起了不少人反对，德国新教地区还是深受它的影响。正统路德派不得不与虔敬派修好，正如8到11世纪穆斯林正统派不得不与苏菲主义神秘派修好一样。这两者之间的不同点仅在于虔教派是马丁·路德自己的思想所造成的。路德派不可能把人的感觉和感情统统拒之门外，结果是虔敬派得以公开地侵入路德派教会。[22]虔敬派还从事大规模的教育活动，特别是对妇女的教育，使德国在教育事业上能与西欧并驾齐驱。在法国和西班牙，宗教人文主义和寂静主义为妇女开辟了无数机会，能在思想文化和宗教领域中展示才能。18、19世纪法国的文化沙龙继承了中世纪六百年来神甫与贵族出身的修女在宫廷中探讨人文主义的遗风。虔诚主义在德国起着类似的作用。它使贵族出身的妇女与资产阶级、下层阶级接触，为伤感主义文学的发展铺平了道路[23]。

17世纪最后二十年中，莫林纳、居戎夫人、费奈隆夫人的著作在德国十分流行。彼得·波阿雷(Peter Poiret)把老的德国神秘主义和新的、法国的感情色彩神秘主义结合起来，产生一种有力的混合物，它的作用可以在哥特弗尔德·阿诺德身上看出。[24]阿诺德年轻时是一个革命者(那正是虔敬主义者的另一面)，参加奎德林堡(Quedlinburg)公社派的运动。他一心想推行热诚派的理想，认为可以靠剑与火去实现。另一方面，他的性格带有神经质，例如他骄傲宣称，自己是妇女的门徒(他崇拜居戎夫人)，而他又对性有一种病态的憎恶。(他的自传可与克尔恺郭尔的著作相媲美。两人之间有许多相似之处)。他的移情能力曾使赫尔德和歌德赞叹不已，但那正是由他自己内心的波动、分裂中产生的。他来自德国东部，对社会底层的躁动不安是深深了解的。在他之前很少有人看到路德身上有一种邪恶的力量。阿诺德所要寻找的是一种在"纯净的心灵"和"善良的心"之中的真宗教。他是个博览群书的人，像一个贪婪的猎人，为精神和灵性的享受，迫不及待地四处狩猎。凡他同时代的欧洲神秘主义著作，尤其是英、法、德三国的神秘主义者，如英国布洛姆雷(Bromley)、波台琪(Pordage)、李德(Lead)，德国的鲍姆、斯宾纳、弗

兰克，法国的居戎、费奈隆等人的著作，他无不阅读。

目睹在德国新教地区对虔敬派和不从国教者的迫害，以及天主教会对费奈隆和寂静派的迫害，阿诺德写了《教会与异端历史的真相》。在书中他历举自君士坦丁大帝时代起的无数异端分子，认为他们其实是在黑暗世代中高举真理与理性之光的圣徒。阿诺德想借澄清基督教历史真相来改革当代。在一个重生的社会里，世人将重获像亚当那样的天真无邪。那时将不再有善恶的分野，有的只是神的大能的两方面。这是德国属灵派的秘密之梦，这个思想从鲍姆传到巴德尔，又传到黑格尔和马克思。阿诺德所向往的新社会，其中世人都亲如手足，志同道合，心灵相通，像在神的国、新天新地中一样。

这个"心灵"的世界和"辉煌的形式"在汉诺威的宫廷中难得地结合起来了。女选侯索菲亚（她是普鲁士、汉诺威和英国皇室的共同的祖辈）把各种文化都连接起来了。索菲亚的父亲绰号"冬皇"（Winter King），在 1620 年白山一战中，把波希米亚输给了奥地利哈布斯堡王朝，就此又把汉诺威王国输给了新教。笛卡儿把他的《哲学原理》献给索菲亚的妹妹帕拉丁奈特的伊丽莎白（Elizabeth of the Palatinate），她是赫佛（Herford）女修道院院长，曾庇护了许多小教派人士。索菲亚的兄弟卡尔·路德维希（Karl Ludwig）和斯宾诺莎是朋友。索菲亚的女儿索菲·夏洛（Sophie Charlotte）[25]是普鲁士王后。莱布尼茨从与索菲亚和她女儿的谈话中得到启发，形成他的神治思想。在这位女选侯的宫廷花园里经常汇聚了文学、哲学圈里的精英。她的女儿又把这种风气带到普鲁士王国和魏玛王国的宫廷中去。这是帝国文化的黄金时期。后来就逐渐衰颓，最后只残存一些褪尽朱颜的亭台楼阁了。

莱布尼茨对这个社会十分熟悉，但他对德国东部与斯拉夫人比邻的自己故乡更加熟悉。早在 1670 年他已经看到，欧洲正走向一场可怕的革命，其结果将是无政府、无神状态，而德国则正处在欧洲中心。[26]为防止这种发展，他寄希望于重振神圣罗马帝国①；期望西欧能与俄国彼得大帝共同召开大会，把基督教各派重新联合起来，以德国热诚派思想为基础，发展出一个普世神学，并把一切科学联合起来，构成普世科学。[27]他对霍布斯、洛克、牛顿、格桑迪和笛卡儿都持反对态度，认

① 自 962 年，奥托一世加冕为神圣罗马帝国皇帝，在中欧形成的各王国松散联盟，长期以德国为中心。到 18 世纪普鲁士王国在德意志各王国中称雄时，神圣罗马帝国仅仅徒有其名，1806 年被拿破仑废除。

为唯有自己才是神在地上的使徒，又是皇帝、教皇、沙皇、和法国国王的最高顾问。他的惊人才能施展到几百个科学、技术、政治、宗教的项目上，包括设立新修道会、开设工厂、商店、保险公司，制造汽车、推广农业、对《圣经》进行考据研究等。[28]他还设计训练出一支常胜军队，其中士兵都要经过艰苦的体力训练，连队还要用各种机械装备起来。从风车磨坊到耶稣会士在华传教活动，他都极感兴趣。每年他至少要写三百封信(保存下来的有一万五千封)。他对天主教、新教、不同意国教者各派神学，以及哲学、数学、科学实验等都抱有兴趣。他也像罗杰·培根、拉蒙·鲁尔一样，想以他的普遍哲学囊括全世界。可以说，他是巴洛克时代既充满想象力又逃不脱悲剧命运这两方面的一个写照。[29]

要了解莱布尼茨的思想很不容易，因为他用理性研究观察的现象时，造成许多混乱。他的每一句话都可以有不同的理解，他的话里又往往包含着许多意思。他可能是欧洲最伟大的天才，在他的游戏冲动中会迸发出新思想、新提议来。他对无论什么事都想知道、想亲身尝试。我们很难断定他究竟相信什么。就最真实的意义来说，莱布尼茨一直在从事着思想的游戏，这是一种巴洛克时代的崇高游戏，想按古代世界末期的教父们所看到的那样，重新演出神的戏剧、人的戏剧和教会的戏剧。[30]他写道："神就是普遍和谐"，哲学的使命就是按照神的几何学写出新的福音。[31]神这位几何学家、数学家创造了宇宙，正如《诗篇》的作者所说，按照神的量器、数目和重量的大能，因此宇宙是神按他的大能与智慧所进行的游戏(莱布尼茨不同意霍布斯和帕斯卡尔的看法，他认为意志是完全自由的)。他为德国巴洛克时代的皇后、公主们所描绘的神治国家蓝图是这样的一种宇宙游戏。[32]神的普遍和谐之中便论证了人有发明和统治的自由心灵。

莱布尼茨的基本思想来自中世纪的几何神秘主义，它们又可以追溯到 12 世纪夏特大教堂学院和此后的库萨的尼古拉。12 世纪末的《哲学二十四书篇》中首先用几何学来比拟神，称神是无限的圆，到处都是圆心，却没有圆周。[33]莱布尼茨把神的旨意理性化，形成"神的数学"(Mathesis divina)这样一个确切的概念，用这个概念来表达"完美"的绝对最大值。由于人能懂得并且运用这种神的算术，他就可以从事物的不断互相作用中预见未来。人可以而且必须"为救恩作计划"。莱布尼茨是巴洛克时代伟大思想家中提出"计划"观念的少数人之一。他主持的学院里对政治、经济、社会、宗教都进行计划。他在 1714 年所著的《独白》(*Monodologie*)是近代世界的一部宪法大纲，其中人对世上万事都要计划和指挥。莱布尼茨



在世时,欧洲各国宫廷里一些梦想改革世界的人士都时刻关注着他的言论和主张,这是不足为怪的。他对改革家们具有吸引力,因为他自己就是一个改革家。在德国南部小教派活动的中心地莱比锡和纽伦堡,他是化学学会的主持人,经常埋头于柏拉图、莫尔、培根和康帕内拉的著作之中。[34]

要为拯救世界进行计划、筹划执行,离不开强制性。莱布尼茨明智地说:"儿童和社会都只有在强制之下,才能行善。"[35]在18世纪流行的哲学思想中,或者是在莱布尼茨的和谐世界中,神与人、自然与超自然、身体与灵魂究竟怎样相互作用呢?举例来说,沃尔夫就毫不客气地否定了莱布尼茨的"和谐稳定体系"(systema harmoniae praestabilitae),而代之以他的"世界变化共同体系",其中把神与世界的和谐看做是第二层次的假设,结果把莱布尼茨所理解的意志自由抛弃掉了,剩下的只是自然之中的机械论。[36]莱布尼茨在他的体系中力求避免这样的结论,因为人若能思想、谋划、计划安排地上的一切,他必定是充满了神的自由之灵;如果人能考察自然的法则,他还需要神吗?莱布尼茨认为,如果神的权能压倒世上一切,就不啻宣告说神是永恒的专制暴君,与恶鬼便无法区分了。神的优越就在于造出一个在永恒背叛着的人。[37]这是莱布尼茨思想所能达到的极限。他不可能接受世界是一部自动化机器的想法。一种纯粹机械的宇宙观对路德派思想家倒可以产生吸引力,因为路德派可以接受一个自为的自然世界,在它的因果律运行中没有神恩的干预,神全然是另一个世界。

在这一切背后,站着那古老的灵性主义,它的表现形式之一便是认为世界完全是物质性的。这个古老的灵性主义可以有那么多不同的形式,把自己伪装起来,而它的最终目的始终在于把握宇宙的整体。17世纪末与先前的世代不同,在于这时候的自然科学已经逃出了法术的枷锁。1648年,海尔蒙的约翰(Johann of Helmont)已在他的著作中以"气"(gas)代替"灵"(spirit)了。海尔蒙的约翰是布鲁塞尔的一位化学家兼医生。直到17世纪,人们通常还以为在人体中和在冶炼金属时的燃烧一样,它的过程就像《新约·哥林多前书》15章40节、52节所说的复活那样①,自古代起,气被认为是灵,靠某种法术力量召唤来发生作用的。1690年,贝克(Bekker)的著作《被魔法迷惑的世界》问世,对流行的迷信法术思想猛烈地抨

① 《哥林多前书》15章40节:"有天上的形体,也有地上的形体,但天上形体的荣光是一样,地上形体的荣光又是一样。"52节:"就在一霎时,眨眼之间,号角末次吹响的时候。因号角要响,死人要复活,成为不朽坏的,我们也要改变。"

击。次年，赛姆勒就把这部著作译成了德文。[38] 贝克的神学对手则维护法术、巫术、通鬼术，宣称那都是千真万确的。莱布尼茨深知法术、巫术、通鬼术是靠不住的。到底说来，他自己是个数学家。在这场思想冲突中，他决定自己的立场是要把宇宙间这场伟大的情景看做是纯净自由的灵的活动，物质与灵是统一的，每个原子里面就有神圣的灵。他想象的宇宙间“预定的和谐”是巴洛克时代西欧人的一个伟大梦想，对充满内战和相互之间战争的西欧列国来说是一个信仰的追求。莱布尼茨所做的梦更宏伟，其中包括了波阿瑞、斯宾纳、弗兰克的崇拜个人主义。鲍姆的神圣自然王国、热诚派[39] 的改革愿望和把德意志王国重新联合，振兴神圣罗马帝国的构想。

尽管这个期望是堂·吉诃德式的空想，人们不得不佩服莱布尼茨对当时德国和欧洲局势的敏锐观察。他的神与世界普遍和谐理论需要一个现实的基础来支撑，从莱布尼茨的思想来说，重建神圣罗马帝国是一个完全合理的构想。他在与笛卡儿斗争中看清了，如果按照当时西方最新的思想，则教会的圣餐礼很难再用实体转化说来解释。但是，他为在神与世界之间建立真实的联系，又需要它们。[40] 在维护圣餐礼时，他是在重建古老欧洲的宇宙救恩构想：教会、教皇、神圣罗马帝国皇帝、基督教会的圣事和世上神圣的政治秩序(其中也包括迫害那些不信神的人)。他提出的神治、他的原子论以及全部哲学著述，目的都在于此。莱布尼茨最喜欢用的一个词是“表象”，用来概括政治、法律、数学、神学或形而上学各种关系的总体意义。在《独白》中，人们所得到的印象似乎只是一种数学的表述，或心理学的概念、形象。其实莱布尼茨用它来描述一切事物的本性是“圣事”，这种阐述方法正如 12 世纪神圣罗马帝国的神学家们用“象征”和“奥秘”来表达思想一样。就文字来说，这是巴洛克时代那个“伟大的格式”最后剩下的基础了，但是，到莱布尼茨运用它们的时候，它们已经失去了原有的意义。这是莱布尼茨的哲学体系的悲剧：他想寻求一个能更新世界的君主，却找不到；他用文字语言来呼唤，而这些文字语言已经失去了原有的意义。

在 18 世纪德国，其中举足轻重的汉堡—莱比锡—法兰克福—哥廷根这一块长方形地区中，兴起了一种开明资产阶级的专业文化。腓特烈大帝所在的柏林，只是在东部的一个西方孤岛(就像二次大战后冷战期间的柏林一样)。但环顾德国，凡是西方启蒙运动能生根的地方，哪一处不是孤岛呢？德国非理性主义的海涛拍打着这些孤岛的城垣，只有少数性格坚强的人才能保持独立的、理性的生活

方式。歌德和康德做到了驾驭非理性主义而没有成为它的牺牲品。人们往往以为启蒙运动、理性主义、人文主义在18世纪德国居于统治地位，这种印象是一种视觉上的幻象。当时表面上统治德国的是一小批精英分子（这一小批精英一直延续到20世纪，才在工业革命和战争中被消灭）。贵族们的学术团体、资产阶级书商、人文主义学校和正统教会中的掌权人物则是这一小批精英分子的工具。这个社会的肤浅从莱辛的生活和歌德所悲叹的每一个德国诗人、思想家都生活于孤独之中可以看出。从1781到1808年，德国文化的高峰时期，曼海姆剧院上演了席勒的《强盗》达十五次，《卡巴拉与爱》十次，《费埃斯柯》与《堂・卡洛》三次。而从1789到1813年，德累斯顿上演莱辛、歌德和席勒的剧作，总共才五十八场。[41]这是德国古典文学艺术在未被资产阶级用作点缀书架的神物，或在19世纪的爱国节日上被摘引用作国宝的真实遭遇。

资产阶级启蒙运动在18世纪德国处境困难，因为当时的开明专制君主并不真正欢迎理性的传播。[42]专制主义先前是以信仰做工具，这段时间很长，到18世纪时，专制主义在学校、讲道、军事、立法程序、警察行动和控制经济时，则把理性作为工具。因此，“在18世纪时，反对理性的战争就成为反对专制主义和全能国家的战争了”。[43]在理性的专制统治和地下的热诚派运动之间，资产阶级启蒙运动被夹击得一蹶不振。它极力想把两方面连接起来，想教导人们勤奋工作，过一种讲道德的生活。教育应该培育人的品德，使人从迷信、蒙昧主义、敌视人的宗教、政治制度下解放出来。它的目标应是提倡人道主义精神。德国的资产阶级启蒙运动是带有宗教色彩的基督徒运动，除德国特有的虔敬主义在德国启蒙运动身上的印记之外，还有加尔文派严厉划分善恶的苛刻精神、路德派国家教会的虔诚、天主教的经院哲学，最后还有虔敬派、不从国教者追求心灵自由的传统。[44]

当时英国与荷兰的不从国教者、独立思想家们进入德国，都以汉堡为大门。18世纪的最初二十年，商人兼哲学家霍夫曼（J. A. Hoffmann）发表所著《真伪政治学评论》两卷集，风行一时并曾多次再版。霍夫曼相信任何人生来是为造福人群，只要为人勤奋就足以排除各种情欲邪念。霍夫曼熟悉英国与荷兰的自由空气，因此他呼吁“为砥砺品德需要自由”。他也和英国、荷兰的加尔文派一样，认为贫困和环境压力对人有益，他说：“这使靠正直劳动糊口的人要千方百计去发明创造。”霍夫曼帮助创立汉堡最早的周刊《爱国者》和《纪事》，那是以英国的周刊《观察家》为范本而办起来的，目的在于教育市民阶级，《爱国者》的口号就是“祈祷和

工作"。

在早期德国启蒙运动中，一批诗人逐渐摆脱路德和古老虔敬主义的悲观主义思想，转向自然神论的乐观主义思想，他们成了启蒙运动的使者。其中如卡尼茨(Canitz)，揭露"世界的愚蠢和疯狂"，追求权势，既贪婪又懒惰。他的教育诗《阿尔平山区》风靡德国有教育的市民阶级，其中写瑞士伯尔尼的一位加尔文派长老、哈勒的阿尔布莱希特(Albrecht of Haller)，以阿尔平山区居民的生活为榜样，鼓吹一种质朴、谦虚而崇尚道德的生活方式。另一位诗人勃洛克(Brocke)所著《在神之中的尘世快乐》把自然中的一切看做神所创造的奇迹，这就从根本上否定了路德派蔑视自然的信条。勃洛克对自然美的热情歌颂中反映了当时蔑视自然是一股多么强大的思潮。像勃洛克这样带着负疚的心情来肯定现实世界，在古老的天主教环境中是不可能出现的，因为在那里根本不存在这样的问题。克利斯蒂恩·沃尔夫(1679—1754)是德国启蒙运动创始人之一。他由东德的勃莱斯劳(Breslau)逐渐西移，经过莱比锡、哈勒，最后到马堡(Marburg)。他通过研习托马斯和司各特的思想，而对理性持信任态度。他认为神就像一个制表技师那样，把世界像一部机器那样制造出来；这个世界是可知的，在其中的自由的人有责任运用理性和德性。沃尔夫也像一切资产阶级启蒙思想家一样，经常害怕大众又退回到过去受情欲、迷信奴役的状态；他认为感情是非理性的根源，这一点是有道理的。启蒙运动中有一种倾向认为，感情和享乐有助于对人内心的教育，这是来自沃尔夫的推动。而康德的老师克鲁西乌斯(Ch. A. Crusius)则说虔敬派立场认为享受、快乐与德性是不相容的。

诗人盖莱尔(Christian Fürchtegott Gellert)成为培养"感伤的人"的教师。在他的诗作和道德演讲中，把悔罪的内容转为一个人省察内心的感情是否真诚、纯洁。到弗里德里希·冯·哈格道恩(Friedrich von Hagedorn)时第一次提高嗓子却又是怯懦地对生命的意义予以肯定。他相信人是善良的，真和美的价值就在于给人带来欢愉。哈格道恩预见到1770到1830年这半个多世纪德国诗歌的发展将是继续肯定美的意义和追求美。诗歌是普通基督徒的神学，它与虔敬派、加尔文派路德派神学家不同在于那些神学家只准信徒在耶稣复活节的早晨高兴一下，而诗人们却致于歌颂世界和其中包含的欢乐。哈格道恩的性格是在英国形成的，因此他忍不住称颂："真正的英国人多么高贵！他们的丰盛生活充实了人们对生活的了解。他们的行动勇气得到了报酬，那就是因勤奋而得福，又有国家的权势和自

由予以保护;最富有的人以财富去支持科学,服务于大众。"[45]

汉堡带头学习英国,继此之后,德国北部各港口城市也群起效尤英国的理性主义、非理性主义、自然神论、启蒙思想和不从国教运动。尤斯特·牟塞(Justus Möser)称伦敦是"欧洲的首都"。1823年,他还坦率承认,他的大部分政治教育要归功于研究英国议会记录四十年的获益。哈曼(Hamann)则在伦敦学到了英国的怀疑主义和热诚主义,从此认定要以反对启蒙运动为己任。康德在他的讲课中,也以"羡慕和高兴"的神情谈论英国的宪法。1809年尚·保罗(Jean Paul)把汉堡称作"伦敦的郊区"。[46]在这个"英国化"的汉堡,德国的资产阶级启蒙运动很快发展到政治领域中去。18世纪中叶在汉堡一个分离主义者(fragmentist)赫曼·萨穆埃尔·赖马鲁斯(Hermann Samuel Reimarus,死于1768年)的家中,经常有一小批自由思想家聚会喝茶,后来,发展为汉堡爱国社。老莱玛鲁斯的儿子是一个医生,就在小莱玛鲁斯(J. A. H. Reimarus,死于1814年)家中,19世纪的新式政党诞生了,它以启蒙运动的思想作为意识形态,而以从事社会改革为宗旨。这些政党其实是从18世纪虔敬派小团体和秘密宗教社团中脱胎而出的。它们代替了在此之前的教会礼拜、市议会会议室、同业公会、集市,成为资产阶级聚会的新中心。从前虔敬派小团体聚会时的热烈气氛在新成立的政党中保存下来了,所不同的只是目标各异而已。资产阶级是以宗教的热情来迎接政治和科学的进步,迎接资产阶级自己的国家的诞生。

老莱玛鲁斯去世之后还在德国引起不小的轰动,这是因为莱辛编辑出版了他的一部遗著,书名《一个佚名作家的著述片断》(于1774到1778年间问世)。在这遗著片断中,莱玛鲁斯讨论了许多问题,诸如"自然神论者的宽容"、"教堂讲台上对理性的诋毁"、"关于复活的故事"。莱玛鲁斯在一篇文章《耶稣及其门徒的目标》中说,千千万万人从基督教《圣经》、犹太教《塔尔木经》和伊斯兰教《古兰经》的格言中吸取教益。在论到耶稣时,莱玛鲁斯写道:"他所教导人们的乃是真心爱神和爱邻居,这是人的道德责任。除此之外,他没有别的教导。"莱玛鲁斯最后加入了英国自然神论者的行列。在他来说,这是有决定性意义的一步:基督教由一种启示的宗教变成一种现世的资产阶级理论和道德实践了。

阐述这些思想不遗余力的是莱辛(1729—1781)。在1743年一次新年庆祝会上,年仅十四岁的莱辛演讲反对当时流行的看法,认为历史在倒退,已经由黄金时代倒退到铁器时代。他说:"在我们这个时代,我们比上古时代的人们看到更多属

于黄金时代的景象。毋庸争辩的事实表明,我们这个时代才是蒙福的黄金时代。”我们有一切手段,“按照我们的愿望推进最完美的福祉”。年轻的莱辛在他的演说词结尾表示要在新的一年里尽一切力量服事神,“这样我们将以具体的行动来体验我们生活于其中的黄金时代”。[47]莱辛的这种乐观主义热情是从虔敬派和热情派这个社会底层埋藏的力量中得来的。他从奥古斯丁、德图良和13世纪属灵派那里得到对未来第三个国度的信仰,现在他把希望寄托于启蒙运动将带来那第三个国度。莱辛在一次与雅各比(Jakobi)的谈话中曾流露出他认为自己就可能是至高存在极度浓缩而成的。在他眼中,历史是一个使人类受教育的连续过程,人类最后得以理性与启示成为完美的一体。[48]正是这个抱着千禧年思想的莱辛[49]觉得自己得到神的呼召,要通过著述——编辑出版莱玛鲁斯遗著是其中一部分活动——使路德派教会和神学家懂得,他们必须转变才能促使“新的永恒福音的到来”。正由于莱辛的这种热诚派思想,使他与腓特烈二世周围的柏林启蒙运动人士格格不入。

莱辛于1750年所著《由莫拉维亚兄弟会引起的思考》(*Gedanken über die Herrnhuter*)是对当时把神学和哲学混杂一起的抨击。他说:“和中世纪黑暗时代相比,现在的真正基督徒反而更少了。论知识,我们是天使;而论生活表现,我们是野兽。”莱辛指出,许多人可以敏锐精妙地运用理性,却从不以基督徒的标准行事为人。他称颂摩拉维亚兄弟会信徒那种实践的基督教,并以这种信仰的精神去传教;对比之下,那种职业化的神学家却只尚空谈。在他看来,“最富有同情心的人是最好的人”。莱辛的这个看法使他与德国的个人主义热诚派和浪漫主义热诚派分道扬镳。出于这种看法,莱辛宁愿牺牲自己来完成文学的责任。莱辛的信念是一个作家有对公众的责任,这成为他的生活准则。从某种意义说,他塑造了德国的公众。自路德以后,德国第一次形成真正的听众。莱辛的剧作《聪明的拿单》(*Nathan the Wise*)、《艾米莉亚·迦洛蒂》(*Emilia Galotti*)、《萨拉·辛普逊女士》(*Miss Sarah Simpson*)、《巴路海姆的米娜》(*Minna von Baruhelm*)都十分大胆。或许在今天宽容、自由、人权不再是空话而成为人们奋斗目标时,重读莱辛的剧作会令人更容易理解,而莱辛在世时,却不得不在孤独中死去。他在《人类的再教育》一文中写道:“永恒之神啊!你的旨意常使人困惑,只求你不要使我失去希望。甚至在你的脚步看似倒退时,也保守我不致失望。人们所说最短的路线是一条直线,这话不对。”

在普鲁士,腓特烈二世宣称,他是一个异教的加尔文派信徒,[50]被召选来用自己的意志力驯化野蛮的东部那些斯拉夫人和热诚派。[51]在他的人格中融合了西方和东方的属灵主义思想,并产生出惊人的结果。普鲁士的政治信仰相信"不仅是经济上而且是政治上的唯物历史观",这完全是来自腓特烈二世。[52]他的国家享受了机器的成功,而且如阿恩特(Ernst Moritz Arndt)在 1806 年所说,腓特烈二世创造了一部国家机器。腓特烈二世的这项成就标志着古老欧洲国家制度的终结。他把波兰瓜分,由波兰周围几个邻国之间协议、不经战争就肢解了一个大国,这在欧洲历史上是没有前例的事件。[53]奥匈帝国的女皇玛丽·特丽莎(Maria Theresa)直到临终之前,还为同意瓜分波兰感到可耻。他的认罪神师、圣道洛西亚修道院院长还对她加以劝慰(这位修道院长接受普鲁士贿赂后所写的收据,现在还保留在历史档案里),说为了拯救多少生灵不受战争涂炭,女皇只好承担一点小小的不公义,兵不血刃就把一个外国瓜分掉,这比进行一场流血战争要好。这种辩解是典型的经院哲学式辩解,但玛丽亚·特蕾西亚还是本能地觉得其中发生了某种新事情。她感到发生的新事情也将有一天剥夺了她统治下这个国家的生存权利,因为历史的传统和权利被抹杀了。取代这种历史传统的则是腓特烈二世的革命性业绩,它改变了地上列国的面貌,也改变了人的面貌。

腓特烈二世这个霍亨佐伦皇族所继承的王位来自他的哥尼斯堡的堂兄弟。他们以继承了波兰皇族血统的骄傲,而且多少世代以来便学习波兰语。到腓特烈二世的时候,普鲁士宫廷想把世袭传承的土地和波兰的土地连成一片,于是腓特烈二世决定肢解波兰。对他来说,也意味着把自己身上的"波兰因素"排除出去。他憎恶波兰的那些小农、小贵族;德意志国王应当统治这些半是畜生的波兰人。这种对波兰人的仇恨和他对德国文学的蔑视可以说是不相上下。他不仅讨厌德国文学那种黯淡感伤的沉思色彩,也憎恶虔敬主义与热诚主义。腓特烈大帝由于自己从小遭受的粗暴待遇,形成他同样粗暴的性格。他是这种类型的人之中的一个典型。他的父亲强迫他去当兵,强迫他和一个不心爱的女人结婚,还下令处死他的生平好友。这个老国王以经常制造恐惧来塑造儿子的性格。腓特烈二世终生无法摆脱这种苦难折磨的影响;他恨自己的父亲,也恨天上的父亲(任何地方受这样一个父亲式人物统治,就不可能有自由平等的人际关系,也谈不到爱。腓特烈的父亲所起的作用正是摧毁任何有意义的人与人之间的关系)。腓特烈所受的教育正如同一个狂热的属灵派说从一个"旧人"塑造出一个"新人"的孤注一掷的

努力。腓特烈知道他父亲所做是错的，但他却仍然把父亲施加在他身上的一切照样应用于他的子民。

腓特烈统治下的这片土地，多少世纪以来已经辗转呻吟于苛政之下。这部历史是没有间歇地施行暴虐的历史。当条顿骑士团最初征服这片土地时，就留下了极深的创痕。正如历史学家特莱希克(Treitschke)所写的：普鲁士人以"德国人、武士和基督徒"的三重狂傲，用了五十年时间才粉碎了牧民、农民和斯拉夫人的反抗。教会神甫完全屈服于国家的权力。当地民众不准说普鲁士人的语言，因此迟至16世纪，农民还不懂德语。条顿骑士团的团长以犹太人在罗马帝国统治下进行的玛喀比反抗战争来教育手下的武士，镇压反抗不要手软。14世纪时，在条顿骑士团团长的统治下，不时对立陶宛进行军事讨伐，在那里又烧又抢；当时的史籍中描述条顿骑士猎捕当地的百姓"如同狐狸抓兔子一样"。处在水深火热之中的农奴、小市民、无产的佣工，连升到神职人员地位的盼望都没有，自然被各种地下的小教派吸引，参加各种灵性奋兴运动，一直继续到18世纪还是如此。一个凌驾一切之上的神，一个庄园领主，一个救灵魂的灵，三者一体，摧毁一切反抗，并要求民众绝对顺从。腓特烈的父亲发展出一套训练"普鲁士士兵的恶魔式心理"："要使士兵害怕长官甚于怕死，这样他们就会渴望去打仗。"[54]这个老怪兽实际是把当时对宗教和政治权威的观念转用于军队的建设。通过这样一种方式，在普鲁士军队中建立起一种等级秩序，就如同异族统治者对待属下百姓一样。这种秩序一直维持到1945年。[55]

对腓特烈大帝来说，辽阔的东方是他的英雄用武之地。这是用刀剑与火焰开垦出来的土地。它的经济是新建的，这个地区周围还有城堡对外守护、对内监视着。向东方延伸的这个地区是狩猎和进行战争的好地方；本来，在这种地方打仗就是旅行(在德国南部，Reise这个字的含义是旅行，而在德国中部，这个字的含义是在异域打仗)。普鲁士国王对土地垂涎正反映出：尽管他把东方的土地大口吞下去，在精神上却并未消化。他的这种对空间的观念与西方古代的观念正相反。在西方，历来把一块领地看做是基督教教化达到的地区，周围有固定的传统边界，在这块土地上有历史遗留的圣地、墓地和古代城镇。关于教育，腓特烈的观念也一样抽象，在他的普鲁士国家基本法中写道："学校是国家的组织机构。"腓特烈训诲他手下的贵族、官员和士兵，要为国家服务。他推行的大规模内部改革，"目的都在于增进国家的物质与精神力量，以便到国外去战争时能取得胜利"。[56]



到底国家的含义是什么？从古希腊的荷马时代直到巴洛克时期，国家的含义是诸神与世人共居的地方。[57]而对腓特烈二世来说，国家就是国王引导臣民发展他们的私心和利益。腓特烈的国家可以全凭私心和利益来维持。[58]这种国家观把国家看做是一种无远弗届的权势和力量，在欧洲历史上产生的巨大作用，或许只有法国大革命和马克思主义的兴起可以相比。这种国家观与马基雅维利毫不相干，或者可以说关系极少。它与西方的开明专制主义也不能划等号。普鲁士国家的权力是无限的，除非皇上自愿限制自己的权力。腓特烈大帝的悲剧、伟大和孤独，根源都在于此。他每时每刻都清楚知道，普鲁士的国运全系于他的理性怎样考虑。于是他竭精殚思，不让自己在精神上衰颓，为此不断求助于古代圣贤如西塞罗、塞内加、马库斯（Marcus）、奥利略（Aurelius）、维吉尔和贺拉斯。[59]他也欢迎启蒙运动人士来到他的宫廷，只要他们不是像莱布尼茨和沃尔夫这样的形而上学家。

腓特烈二世的国家拒不接受形而上学和历史。他说："我们没有寻根究底的胃口。"[60]如果他对事物寻根问底的话，那么古老欧洲的民众和历史、古老欧洲的本体就将把他击败。他对埋藏在地下的力量感到恐惧，于是只有掉转头来，远离它。腓特烈虽然研读历史，却并不懂得历史的本质。[61]他是一个心灵主义者，又是普鲁士国王，因此他不可能接受历史义务这个观念。路易十四和巴洛克时期的许多执政者都喜欢援引历史文件来论证自己对外扩张的领土要求。腓特烈却与此不同。他在主张普鲁士对奥地利领土西利西亚的要求时，抓住历史就像抓到空间一样。对他来说，抓住历史就像抓任何物质的东西一样，是为了达到自己的目的。腓特烈向外扩张征服邻国，不是出于他自己所说的理由，也不是爱国或追求名声，而是出于一种焦虑不安。他怕小小的、又不是天经地义的普鲁士会被那些老的大国压垮，他焦虑不安的是他有没有能力坚持存在下去。他对任何东西都不信任，对周围的世界也不信任。父亲的鞭打把他变成一个失去常态的人，除掉那个永不安宁的自我以外，其他都没有现实意义。而他的自我则是要不断扩大统治到外国和外国民众。

在孤独的压力下，他到斯多葛主义、音乐和路易十四那种宫廷文化中去寻求安慰。他曾对达朗伯说过一句著名的话，进行"七年战争"（1756 至 1763 年间，普鲁士与奥地利、俄国、法国之间的战争）还不如写一部拉辛的著名剧本《阿塔里埃》。这话不是任意说笑。腓特烈希望不朽，但他并不相信基督教信仰中的永生。

在18世纪，唯有艺术是达到不朽的途径。腓特烈懂得战争通常也被认为是一种艺术，但终究不如诗歌这门比战争高雅得多的艺术。不论是元帅、殖民者、工厂主都不可能像诗人那样用语言塑造人的灵魂。腓特烈嫉妒诗人，嫉妒那些语言大师。

腓特烈提倡法国古典诗歌，提倡学好语言，并不只是一种文化上的口味，还反映了他的心灵主义思想。唯有法国诗歌能给一个苏醒的心灵以完全超越物质的安慰。腓特烈深知，德国人的经验是经常向物质世界让步，为掩饰这种精神上的败北，又不时爆发出一些感伤情绪。德语只适合于马丁·路德和虔敬派使用。腓特烈推崇法国语言文学和他鼓吹"现实政治"(Realpolitik)是一回事。他从唯物主义出发，所考虑的是权力、列国、军队、数字，自我出发的推动力。他把古老的帝国奥地利作为第一位敌人，是有重大意义的。

属灵主义和唯物主义结成一种真正的辩证关系，在腓特烈身上表现得十分突出。他的极其偏激的心灵主义驱使他把自己的解决办法强加给这个不道德而又倔强的世界。但不论怎么说，这还是一个壮观的解决办法。腓特烈知道，旧秩序已经在崩溃，被践踏的人民即将起来摧毁皇族的自我这股统治力量，而代之以来自社会底层的救法。德国的空想主义企图阻止这个进程，挽救皇族的地位，而宣称每一个真正的灵性表现都来自皇族的自我。德国唯心主义者把虔敬派和与它关联的虔诚心灵都争取过来，因此得以成功地把要求建立新世界的力量驱退达三代之久。

德国启蒙运动在约翰·克利斯朵夫·艾德曼(Johann Christoph Edelmann)身上以一种独特的形态表现出来。他是德国自然神论者、自由思想者和斯宾诺莎追随者们的精神领袖。普鲁士的国王们都害怕这个人。1752年，艾德曼写作他的自传，其中描绘了1750年前后德国大众的精神危机。[62]艾德曼来自德国东部条件恶劣、生活悲惨的地区。他攻读路德派神学，还广泛阅读了阿诺德、贝耶①、霍布斯等人著作。他先在奥地利东北部一个路德派贵族家庭中做了六年管家，随后在奥地利天主教地区旅行，来到班堡。这对他来说就像到了一个异国，所见到的是乞丐、绞架、穷奢极侈的本笃会修道院，在维也纳的虔敬派小团体、方济各会、卡苏西安

① 贝耶(Bayle，1647—1706)，法国哲学家，所著《历史与批判辞典》，其怀疑主义思想影响了后来的伏尔泰。

会修道士，以及巴洛克时期的煊赫声势排场。[63]他形容奥地利人："眼看、口尝、手摸，这是他们的三大感官。"他自己也几乎难以自持，在放荡生活中几乎难以自拔。这时他读了勃洛克的诗作《在神之中的尘世快乐》，指望从中缓解自己的思想矛盾。在思想矛盾之中，他苛待一个因相信索西尼派思想而被革职的牧师，随后自己总结说："就实践来说，再没有一个宗教像基督教这样，空谈仁爱而不去做。"[64]1735年，他参加了摩拉维亚兄弟会，辛仁道夫①曾拟派他赴北美传教。这时的艾德曼虽还是路德派，却已逐渐趋向于虔敬派等小教派。他开始收集异端教派的著作，建立起这方面著作的一个图书馆。

艾德曼在遭到许多迫害之后，转变成为一个自然神论者。他在《自传》中描述说："靠神的恩惠，我终于成功……把魔鬼踏在脚下，这是教皇派制造的空骸架；现在，神，我的创造主，成为在我里面的一切。"艾德曼转向自然神论的心灵经验有一种很浓的奋兴派味道，与英国或荷兰那种开明贵族、资产阶级的自然神论迥然不同。艾德曼从内心的感觉出发，确信自己是对的，结果，他的自然神论使他更加得以深入社会底层那些小教派中去。他开始到处漫游，所到之处，总是和热诚派中的异端分子在一起。但是这样过了五年以后，他忽然有一种"对地狱的恐惧"，被未来渺茫感所折磨，不知道在自己里面做工的究竟是神还是魔鬼。他的心灵不安日益增长，直到在一道极亮的光照中，他得到重生的启示："太初有道"(Theosen ho logos)，《约翰福音》第1章第1节这个古老的诺斯替派公式启示给他一条新路："神是理性。"那天晚上，他欢愉地庆祝自己的又一次生日。他开始在服饰、面貌上仿效耶稣，却公开放弃《圣经》，称之为"可怕的偶像"。由于他对摩西的攻击，对《圣经》的攻击，帮助了排犹太主义在下层民众中间的传播。但在此期间，他日益把攻击矛头转向基督教本身。1741年他著《基督与巴力》，反对辛仁道夫，并认为从最早的基督徒起就弄虚作假，他们的后代也一样。从此时起，艾德曼的思想日趋激烈。他在地下的"另一个德国"到处漫游。[65]在汉堡，他与波希米亚教派分子一起生活；在农村里，他和靠吃野菜维持活命的贫农一起生活；到处被搜捕，又被他逃脱；往往靠牧师的儿子(这些正统庄重的牧师，他们的儿子却热情接待艾德曼)接济，直到他最后在柏林，在腓特烈二世的宫廷里找到了避难所。艾德曼是无产阶级德国的产物，这个由地下运动孕育出来的人物，在精神经历上多么曲折复

---

① 辛仁道夫(Zinzendorf,1700—1760)，德国宗教领袖，于1727年创立摩拉维亚兄弟会，继承胡斯派新教思想，在欧洲北美进行传教活动。

杂，从他对救恩的无神论思想和对牧师与正统的仇恨中不难看出。

与艾德曼相对照，约翰·约阿金·温克尔曼[①]显得迥然不同。温克尔曼在18世纪中叶向德国资产阶级古典主义揭示古代世界里"高贵的淳朴和宁静的伟大"。但温克尔曼在温文尔雅的举止下面却有一点与艾德曼十分相像。温克尔曼是布兰登堡一个皮匠的儿子，在心灵的追求上，他与艾德曼并无二致。他对巴洛克艺术的抨击是在美学领域中相当于艾德曼对基督教的抨击。温克尔曼的另一点与艾德曼相近之处是他的"灵性一元论"。在他看来，"高贵的淳朴与宁静的伟大"和唯一不变的神与斯宾诺莎称之为"既是特殊、又是普遍"的一位是相同的。但温克尔曼所见的"特殊的"一位，与艾德曼所见的十分不同。使温克尔曼沉醉的是古典的人体美。在路德派压制人的眼睛寻求美历时二百年之后，温克尔曼使人的眼睛恢复了神圣的地位。他对古代的崇敬就如同现代人对自然的崇尚，都是人的心灵要求挣脱正统秩序的压制。温克尔曼所寻求的是一个新的神话和一件新的圣事。他狂热地阅读沙夫茨伯里[②]、克莱林顿[③]、蒙田、孟德斯鸠、圣·艾弗里蒙德[④]的著作，特别是意大利艺术史著作（意大利的艺术史家把他们的著作变成灵性主义的暗中宝藏。这方面最足以说明问题的就是著述意大利文艺复兴时期画家列传的伐萨瑞）。

温克尔曼作为一个灵性主义者，憎恶巴洛克的艺术风格，他向18世纪专制绝对主义揭示古代自由的、有德性的公众，作为他的楷模。他对古典艺术的崇拜中包含着一种性的激动，他热情地描绘古希腊美女的鼻子、手和下体，并称颂古希腊雕像中神与人的两性之爱。但是他对颜色和建筑却像是盲人。温克尔曼最感兴趣的是青年男子的身体和带男孩子气的少女，但他把自己的同性恋转为对"理想美"的心灵欢愉。他相信从这些赤裸的身体看到了神的完美的反照。他是一个放荡的热诚派，想摆脱自己胸中的混乱情愫。

詹森派和兰柏蒂尼那种开明的罗马教会向他提供了保护。他的扭曲的灵魂

---

① 约翰·约阿金·温克尔曼(Johann Joachim Winckelmann, 1717—1768)，德国古典学者，1764出版《古代艺术史》，开创对古代艺术的学术研究。

② 沙夫茨伯里(Shaftesbury)，即英国哲学家安东尼·库柏，因继承祖先在沙夫茨伯里爵位，故又称沙夫茨伯里。

③ 克莱林顿(Clarendon, 1609—1674)，英国政治家、历史学家。

④ 圣·艾弗里蒙德(St. Evremond, 约1614—1703)，法国文论家、讽刺作家，著有文学、戏剧评论及大量通信。

在罗马变得更加扭曲了。为能进入梵蒂冈，接近那些他心爱的人体雕像，他违反自己的本心，当了天主教徒，随后谋求到了教廷古罗马艺术馆长的职务。[65]温克尔曼对古典艺术品的狂热感情是为了使自己的心灵遁入对救恩和神的道成肉身的新憧憬之中。灵性的眼睛要通过肉体的、对性敏感因而是有罪的眼睛去看幻象。温克尔曼的古典主义是神经质、严重的心理不平衡而又想从自己本性中逃避这种种情意结的罕见结合。它是“浪漫病”的第一阶段。[66]这是少年歌德那一代为之着迷的原因。温克尔曼死时已是像鬼怪似的一个老头，却涂抹着胭脂，并且是死在他的少年男情人臂中。他崇拜“古典美”的目的之一是想写一本书说明法国人由于讲理性，“不可能成为一个伟大的艺术家或一个真挚的学者或一个表里如一的正派人”。他和哈曼、赫尔德一样，想从西欧的理性主义思想中逃脱出来。希腊雕像显示的肉体美，使他为之倾倒，其实那只是热诚派非理性主义的一个面具。哈曼讲到语言时的偏颇是“非理性主义”的；赫尔德论到民歌和民间精神时也是“非理性主义”的；温克尔曼论“古典美”时，也同样是“非理性”的。[67]

约翰·赛巴斯蒂安·巴赫①也来自热诚派和不从国教者的行列。他的祖辈伐伊特·巴赫(Veit Bach)因信从路德派教义而从匈牙利逃亡，他的母系来自爱尔福特(Erfurt，在德国中部图林吉亚州)，与千禧年派领袖伊萨亚·施蒂弗(Esajas Stiefel)是姻亲。在巴赫的藏书中，除路德文集的各种版本之外，还有陶勒、阿恩德、弗兰克、许宾纳(Spener)以及虔敬派的各种著作，还有反对天主教、犹太人、加尔文派的论战性著作。[68]他的生活历程中到过老路德派的阿恩许达德城及魏玛，虔敬派中心的缪尔豪森，加尔文派占多数的柯滕，最后来到莱比锡，遭到当地开明的莱比锡大学反对。巴赫的一大贡献是在所著《赋格曲的艺术》(*The Art of Fugue*)中把虔敬主义和巴洛克时期的数学理性主义连接起来。但自1745年后，他放弃了宗教性大合唱曲的写作。“从宗教性大合唱的写作中后退，转向以对位技巧铺陈的沉思曲(meditation)，这是从与神对话转向心灵的独白。”巴赫在他一生的最后五年之中，显示出他在作曲目的上的退缩。[69]诚然，他在向普鲁士国王呈献自己的作品时，对腓特烈二世和启蒙运动只走出了一半路程，但他在宗教信念的表达上沉默下去了。此后，他还继续用对位作曲；显然，他决心不走热诚派的道

① 约翰·赛巴斯蒂安·巴赫(Johann Sebastian Bach，1685—1750)，著名德国作曲家，有一百九十多部作品，19世纪后被推崇为欧洲最主要作曲家之一。生前并不受重视，因作品中大部分为宗教音乐；其炽烈基督教信仰反映于所作《耶稣受难曲》、《B小调弥撒曲》等作品中。

路，也不把客观世界消融于感情、狂想之中。他去世后，很快便被人们遗忘了。

约翰·乔治·哈曼(Johann Georg Hamann)在临终前向雅各比(Jacobi)倾诉衷曲时说："我对巴比伦的憎恶是了解我的文学活动、我的历史和祖国历史的真正钥匙。"(巴比伦指崇尚理性主义的西欧)"笛卡儿始终没有找到真理，他也并不热爱真理，也不认识真理……""凡能提高并加强人在神面前地位的一切，都被理性压制和破坏了。""只有探索自我这个痛苦的地狱旅程才能使我们趋向神圣。"哈曼以苏格拉底作为导师，因为"当时希腊人陷于学识的迷宫中。苏格拉底把他们从迷宫中引出来，去服事希腊人所不认识的神，从而进入隐秘的属灵智慧之中"。[70]苏格拉底这位探索人生的大师是哈曼心目中的偶像，但这不是教科书里的苏格拉底，而是一个讲生之奥秘的诺斯替派苏格拉底。对哈曼这个人，雅各比称他是希腊诸神中的牧神潘①；歌德称他是罗马神话中的牧神芳恩(Faun，即希腊神话中的牧神潘)；赫尔德却称他是恶魔般的人，19 世纪丹麦的克尔恺郭尔也细心研读他的著作。

哈曼来自波罗的海沿岸的里加，年轻时被所结识的一位商人拜伦斯(Berens)派到伦敦去开辟由英国经里加到俄国的海上商路。哈曼对东西方的贸易往来并未曾作出贡献，却致力于更危险的、东西方地下运动之间的沟通。在伦敦，他交往的圈子都不是什么正人君子。后来哈曼在认罪悔改时，把自己一度沉湎在罪恶之中和以色列人背离神的历史相比。但他忽然得到神的启示，使他觉得以往神在《圣经》、诗歌、文学中向他显示，现在神直接进入他的心中，以致他"先前的宗教经验都不过是信仰的符号而已"。(哈曼的学生说赫尔德到尼采也同样迷恋于符号。实际上，哈曼抛弃了旧的本体、旧约圣事，另外创立了新的圣事)。这种心灵重新奋兴的经验本来没有特别惊人之处，但哈曼从伦敦的地下宗教运动中吸收了许多诺斯替教派和犹太教卡巴拉教派②的秘术，把这些与德国热诚派和虔敬主义的宗教感情结合起来，产生了爆炸性的结果。

哈曼认为在现实世界中的自我和在启示中的神原为一体。神要通过历史才能彰显自己，而历史则是无数人物在时间中嬗替。从神与人的一体之中，放射出两道光芒。其一是得到神光照的少数天才人物，他们创造性地传讲神的话语。哈

① Pan，在希腊神话中是一个羊腿人身的男神，头长山羊角和山羊耳朵。

② 卡巴拉教派(Cabala)，最初在诺斯替教影响下产生，宣传通过神秘途径摆脱物质世界，与神合为一体。

曼称这样的人是向初生基督朝圣的东方博士(Magus),又称他们是参透万事的诗人。神在历史中的第二道光芒照射在一些活动家身上,他们的作为就是他们的事业。正如1781年他在给赫尔德的信中所说:"人生乃是活动。"生活中的激情是神圣的。哈曼把自己的天赋看做是从神的深渊中出来的一股混沌的力量,它超越善恶、超越伦理和理性。哈曼把理性看做是随风转的"风向鸡"(使我们想起马丁·路德把理性称作"娼妓")。他也蔑视西欧的宽容精神,称之为"生意人的精神",只是一时风行的德性,是西欧专制暴君统治下派生出来的。

哈曼是第一个"黑夜的祭司"。他带头歌颂"力量神圣",人本性中未经陶铸的一切都是神圣的。他特意把人内心的黑暗部分加以鼓吹,说正是从这股力量中产生出诗人和活动家。实际上,这是他的自画像。他极力想在语言、诗歌、希腊的奥秘法术、《圣经》等之中掩盖自我神化的意图,但这些掩饰都是徒然的,它们掩饰不了一个惊人的事实,那就是哈曼把超越万有的神性吞进了他的肚子。在他眼中,理性、西欧的启蒙运动、商业活动、宽容(即替别人着想)以及犹太人(这是精神人格的象征)都在阻挡着他前进,因此要把这一切都铲到旁边。他的心灵由于想占据神位而迷醉,以致把一切"罪"看做是救恩的证据。哈曼的野心远远超过了普鲁士国王。国王虽然垂涎于领土的扩张,至少还懂得每个时候的限度,只占领了波兰的西里西亚这一省。而哈曼在自比于神时,比普鲁士国王吞并一百个西里西亚的胃口还要大。

旧世界中所有的君主、国王、祭司都被住在哈曼心中的神所压倒了。哈曼宣告了西欧启蒙运动及理性的终结(启蒙运动在欧洲东部所引起的是浪漫主义和民族主义。这不仅就德国理想主义的东翼如哈曼、赫尔德来说是如此,它还远及俄罗斯的女皇凯瑟琳,她的政治与文化政策都出自希腊文化而反对罗马)。

现在让我们转向赫尔德。他的诗作《创世》(*Die Schöpfung*)集中表现了他作为诗人的内心冲动力量与辉煌成就。其中说:"我如同神,悟到这一点使我心受到重重的一击啊!——帝王气概和兄弟心伤。"(Ich wie Gott! Da schlägt mein Herz Königsmut und Bruderschmerz!)

"我如同神"在诗中一再出现,如果分析一下全篇就会看出:它的核心就是德国神秘主义大师爱克哈特所见的异象,只不过加以通俗化罢了。赫尔德诚然是哈曼的门徒。正如卡尔·巴特[①]的评论所说:"赫尔德经历了从康德到哈曼、从莱布

---

① 卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968),瑞士新教神学家,强调创造主与受造物之间存在不可逾越的鸿沟,唯有神恩才能使人得救;反对文艺复兴之后的人文主义思想。

尼茨到斯宾诺莎的转变。他的晚年更令人感到他先前的思想历程是在启蒙运动附近的一种仓促无力的内旋运动。”[71]

赫尔德把自我的特殊经验作为了解人生的依据。[72]他的思想中有一条主线，那就是：“人生”、“我的生活”、“大众的生活”。赫尔德心目中的“大众”已经以一种胜利的心情摆脱了西欧那种权威思想、理性主义、人道主义的上层结构。正如普芬多夫(Pufendorf)把“神圣帝国”这个观念看做“巨大的怪物”，赫尔德也宁愿忘记基督这个“神圣的幻影”。他把热诚派的“神与同在”的经验变成活的，用以推崇“自我中的力量”，甚至把神的灵看做一种能力、能、自然本性。赫尔德在思想上完全属于东欧系统，在那里还残留着母系社会的观念。以女性的自然替代了男性社会中以物质占有逻辑为主的地位。于是逻辑、伦理、美学、法律和道德科学都被归结到生理活动上去。赫尔德把人类看做无异于植物的有机体，因此他用根、花等词语来描述人的处境。事物的由来是它的存在与本质，事物的种子里面便包含了存在的一切发展。赫尔德把人的思想自由贬低为一种自然存在的“必然性”。他不用“普遍性”这个概念而以“集体性”来代替。全人类只是一种生物上的人种，社会只是一个群体。国家是个抽象概念，唯有从下面生长起来的大众是真实的。道德律无非是自然律，而人所制订的法律只是经历史传统予以确认的暴力。

赫尔德的政治思想反映了他的看法。他和哈曼一样憎恨腓特烈大帝而称颂俄国沙皇，把彼得大帝称作“真正的爱国者”。赫尔德的内心愿望是成为东欧大众的启蒙领袖，唤醒大众，就像茨温利、马丁·路德和加尔文那样，他期待乌克兰能成为新的希腊。逐渐树立起这些目标的同时，赫尔德不得不改造他由西欧文化中继承的各种思想，造出一套凌驾于传统价值观之上的价值。就这点说，尼采只是步赫尔德的后尘。在西欧启蒙运动中被看做落后的无知、迷信和狂热，在赫尔德眼中，却是拥有“活力、健康本性和道德”。

哈曼把人性中黑暗的一面予以神圣化，赫尔德则把大众的不完全自觉的思潮活动予以神圣化。把被压制在底层的大众的情绪、憧憬，以思想形式表达出来，把底层大众对西方的仇恨宣泄出来，而且是以西方传达思想的方式来宣泄的。他为大众的传统、思想、语言、习俗申辩，以对抗来自统治者的上层压力。这样做时，他为历史和神学安放了一个全新的基础；同时把由底层涌现出一个贞德、一个马丁·路德这样的个别事例提升为精神活动的普遍规律。直到赫尔德的那个时候，大众的语言是异端分子的语言，个别总是只能从属于普遍定律。赫尔德改变了一



切，而且加快了大众宗教热情转化为今日世俗哲学的进程。他为历史中非理性的存在申辩，并从事民谣的收集，这都是一种思想的启蒙和解放，是一种浪漫主义的启蒙运动。但是他所破坏的和他所创造的一样多。他把底层大众世世代代积压的愤怒、仇恨和他们的教派运动引导到全国的文化活动和全国性的大辩论中去。

许多近代思想家称颂赫尔德的历史感却不接受他的历史观，这种称颂不免显得无聊。赫尔德所理解的历史是底层的历史，是少数被神感动的心灵的历史。"于是，当历史的展现似乎……与这种对历史的看法相背离时，赫尔德……就变成了一个暴君。"[73]把早期纳粹理论家罗森堡(Alfred Rosenberg)所著《20世纪的神话》——在1918到1933年，它成为德国热诚运动的圣经——与赫尔德的思想对比一下便可看出，罗森堡的书无非是把赫尔德对基督教、对西欧及其民主的痛骂，重新炒冷饭而已。赫尔德痛斥教皇制，说它是人类历史上最可怕的现象之一；还说古罗马帝国摧毁了一个本来是五色缤纷的世界。他还猛烈抨击近代政府、自由思想、对各种思潮兼容并蓄，讲人间友爱和欧洲各国之间玩弄权势平衡的一套。就反对基督教和西欧启蒙运动、西方的理性和关于存在的理论来说，赫尔德是一以贯之的。他拒不承认有绝对价值，而只接受在历史中相对的伦理和价值标准。在这样的原则之下，西方文化就所剩无几了。

赫尔德的国家主义思想的确可以用罗森堡的话称之为"神话"，只有深受西欧文化影响的人才会有这种思想发明。国家是一个观念形态或说是一种思想欺骗。赫尔德用这个观念来把一束感情捆在一起，用以唤醒某些经验，借此把大众动员起来。赫尔德自己是一个平民启蒙运动家，他的浪漫主义把西欧启蒙运动的某些成分与东欧的群众宗教热诚运动中某些成分，从其他部分中割裂，然后把这两者拧在一起而成的。他发现新的神话，歌颂民间诗歌，称之为"自然的声音"；在这样做时，他把旧世界的神话暴露出来了：那就是人文主义和毒害全国头脑的修道僧式拉丁语文。"圣经是人写的，是为大众写的，因此必须要使人人能懂。"[74]《圣经》是希伯来人心灵的产物，是一部希伯来人心灵史，神学是民族抒情的诗史。在赫尔德思想影响下，19、20世纪的"日耳曼主义者"宣告德国文学是以德语写成的"在德国历史的救恩"。这些日耳曼主义者多半来自东部或出身于虔敬派与地下灵性运动。日耳曼学和日耳曼史逐渐成为救恩的科学，这是因为鼓吹日耳曼主义的青年人，随年龄增长而热情逐渐冷淡，尤其是其中一些人到政府里当官成为官僚之后更加如此。这也是赫尔德在魏玛公国做官所创的先例。当最初的热情逐渐消

逝后，剩下的就只有平庸、崇尚物质的后臀部暴露在光天化日之下。灵性主义和物质主义只不过同一枚钱币的两面而已。

康德与哈曼和赫尔德互不相容。康德在写给雅各比的一封信中曾经评论赫尔德说："通常在每一种调和主义下面都缺乏诚实的态度，在这样一个杂耍大师来说就更是如此。"[75]值得注意的是，康德和他的论敌们，就出身的社会背景来说是一样的，他的家庭是手工劳动者，先辈曾经在东部开过旅店，制作马鞍，同时又倾向于虔敬派。康德身体残废(像克尔恺郭尔一样)，他住在哥尼斯堡①，在性格上深受虔敬派影响，但他毕生都在自己的理性孤岛上对热诚派和先知们奋战。就思想说，康德也受到热诚派的影响，但他终于成为一个伟大的和解者，把东方底层的愤懑与西方的启蒙运动、政治人文主义引到一起。[76]他对马丁·路德和老派虔敬主义关于人生的问题是严肃看待的。"人由于道德上的自我了解，而要去探究那探究不到的心灵深处，这是人类一切智慧的开端。"[77]"扪心自问一下，究竟这是善还是恶？……"人应当看到自己的双重人格：既是被告，又是法官。老派虔敬主义者省察自己的良心时问道："在神面前，我的灵魂光景如何？"到康德那里，问题变为："我能相信自己的理性、感情、信仰到什么程度呢？"[78]当人省察自私的内心，从中看到自己灵性的容量时，人便自然倾向于宗教热诚主义和理性上的蒙昧。

康德的目标是达到神的纯爱，它不要求任何回报。他的思想超越于居戎夫人和伤感主义者的软弱头脑之上，一直可以追溯到阿维拉的圣女德肋撒的思想。纯爱就指向道德律。康德写道："啊——无形而全能的圣名！你并没有佳形美容，也不用甜言蜜语，就使我们甘愿投身在你座前。你从不威胁，而只是树立起一项律法，凭自身的力量找到进入人灵魂的道路。"康德教导说，道德律要求虔敬和不朽。而在现实世界中的人周围是无数的诱惑、欺骗和邪恶，怎样能达到道德律的要求呢？康德尽管讲现实的邪恶怎样敌视并腐蚀人，赫尔德、歌德和席勒却似乎听而不闻。他们习惯于认为邪恶是神之中的一面，是世界之灵捉弄人的戏法，是世界进程中必然会有的，就像婴儿要出麻疹、社会会有革命一样。康德则呼唤人们对邪恶战争，并希望人们在与自身本性中那黑暗的一面战争时能够获得胜利。

康德懂得在人里面有肉欲感情的盲目力量，因为他熟悉热诚派的地下宗教运动中的形形色色。他也知道底层大众往往不由自主地听从迷信、受骗上当。正如

① Königsberg，原在东普鲁士，二次大战后被划入苏联领土，现称加里宁格勒。

卡尔·巴特所指出的，在康德思想体系下面，有天主教的神恩理论和行动中的乐观主义作基础。[79]康德把圣托马斯的开放理性主义恢复了，也像托马斯那样，把属于理性的领域和属于信仰的领域妥帖地分开了。他也接受了托马斯那种本体论的乐观主义，反对属灵派所说的理论正确，不一定实践中必然就好。康德写道："一种理论能用理性论证其为正确的，在实践中也正确。"[80]因此，宇宙就是供人运用实践理性去完成责任的场所。人所能达到的必须是他能认识的，对他不能掌握的，就只能敬拜。本尼狄克修会的修士也被康德的哲学所吸引，这是不足为怪的，因为康德用科学的语言表达出了他们的思想。巴伐利亚本尼狄克修会把它们的新修士中优秀分子送到康德那里就读，却不知道康德是在对自己内心的非理性主义搏斗终生之后才达到这种和谐的。

康德把他的《一般自然史和天体理论》献给腓特烈二世，还把他的这个世纪称作"腓特烈世纪"。这个看法来自对当时德国政治现实特点的认识。康德深知，绝对君权国家，尽管开明，讲大众福祉，仍然是"最大的暴政"，但他仍然支持这个国家，希望通过批评能够消除其中的邪恶。因此，康德对腓特烈统治下的国家始终抱积极的态度。对普鲁士帝国把人变成机器的做法，康德是抵制的。他主张保护个人人格、人的尊严，这其实是把虔敬派所说"人的灵魂"换成世俗语言而已。康德给启蒙运动所下的定义，从西欧人的眼光看是十分政治性的："启蒙运动是人从受监护下得到解放。这种监护是人加给自己的。所谓受监护是说，人要听从别人指挥，而不会运用自己的头脑。这种监护是自找的，因为人并不缺乏理性，只是缺乏摆脱控制的勇气和决心。Sapere aude!（要有勇气）启蒙运动的这句口号是号召人有勇气运用自己的理性！"

理性是否能取得胜利，还在未定之数。康德看到它有可能被拒绝。人必须相信神的旨意和自己的道德力量，不然就将陷于失望，掉进永受刑罚的深渊。康德对潜伏在东方的虚无主义，经常小心地避开。正是这一点把他与腓特烈大帝联合起来。世上一切责任都在人的肩上，而人却永远不知道脚下是什么，头上是什么。康德抓住腓特烈的启蒙运动的历史条件，在《纯粹理性批判》中写道："一个纯粹以理解来指导的国家就像一个孤岛，处于幻象、权力梦、冒险梦的汪洋大海之中。这个汪洋大海既是刑罚、毁灭的深渊，又是自由和无限的汪洋。人的理解只限于那个可以量度的小岛，而人的灵魂却要去探索那个汪洋大海。"康德就深深感到自己在汪洋大海中送命，有它的巨大诱惑力。他所做的与哥白尼相反，他把人从客观

世界取得知识的一切可能性都转移到主观世界方面来。自我吞下了柏拉图的理念,然后在自我的表象中建立起自己的宇宙。其结果是自我毫不知道那个"自在之物"。康德避开这个两难困境的办法是把自我与周围的世界等同起来,而这样做正是继承了爱克哈特、库萨的尼古拉和莱布尼茨的传统。在当时,这正是热诚派大力鼓吹的信条:放弃外部世界的一切,而这一切可以在自己心灵中找到。[81]虔敬主义和属灵主义推到自身,逻辑的极端就成了哲学上的一元论。康德说到"在人里面的神":"我们不知道别人,只知道神,他通过我们的理性与我们对话。""我这个主体把自己变成客体,主体把自己组织成一个宇宙。"[82]人有一种追求"绝对整体"的倾向,想"在人自身之中抓住一,又抓住万有"。康德就是这样一再探索在神里面的万有与自我这个惊人的思想。[83]

把后人对康德形而上学的阐述与托马斯主义的发展加以比较是很有趣的。这两个哲学体系(其实一切庞大的综合工作都一样)都可以被曲解为一种新柏拉图主义的、物质或灵性的完整体系。如果不谈康德和托马斯思想的社会前提,并放下不提两人为维系自己的思想体系而造成的内心紧张;就可看到这两个综合体系除力求达到全面正确外,没有更多的东西。康德对西欧的理性深信不疑。他殚精竭思地树立起理性的体系,并把它与东欧地下非理性的精神运动创造性地协调起来。他认为纯粹理性是对大众渴望得救这种急躁要求予以净化的工具。他想把这种要求提高到"实践理性"的水平,使人在世界大社会中的活动表现出一种秩序。他毕生所致力的就是谋求德国东西两部在精神上的统一和欧洲上层人文主义、基督教文化与底层既属灵又重物质的文化之间的协调。当时在欧洲各处都酝酿着这两个精神国家的矛盾冲突,而康德正是想把这对立的两个精神国家协调起来。他为未能完成这项工作而痛苦,他说:这是一个"巨大的创痛,但并不是无望……"[84]康德所经受的是坦塔勒那样的痛苦,①而继他之后的人却承受不住这种痛苦。他们想把天火和地下的水结合起来。他们想做普罗米修斯把天上诸神的灵偷来,又想充当浮士德,从大地的母亲那里汲取力量,改变大地的面貌。他们想使民众得到拯救,又想培育出新人。

大约在1750年前后,德国经历了一场地下的震撼。人们都被一种末日将到

---

① Tantalus,古希腊神话中利底亚国的国王,以儿子身上的肉设筵招待天上诸神。在阴间遭受永渴、永饥的惩罚:他被罚站在水中,水深没颈,但每当他渴时,水便消失;他在饥饿中看见树上果实累累,却一个也摘不到。

的恐惧所笼罩。虔敬主义的第一个浪潮已经过去。人们强烈感觉到基督教在崩溃，一切正统的秩序和大学都是空虚的，宗教改革运动只落得个失败的结局。在这时候，歌德的外曾祖父米迦勒·冯·罗恩(Michael von Loin, 1694—1776)又一次努力把虔敬主义、热诚派和思想启蒙运动结合起来。他是一个政治家、神学家，兴趣广泛，学识渊博，可以说是歌德的先驱。罗恩的祖辈是荷兰的商人，他既爱享乐，又不时潜心静修，阅读费奈隆、托兰德(Tolland)和丁达尔①的著作。他的著作《唯一真实的宗教》引起的轰动，是后来关于莱辛、费希特(Fichte)、李策尔(Ritschl)的公众辩论也难比拟的。罗恩所主张的"真实宗教"，其中只有心灵、爱和淳朴。耶稣的全部教义就是"纯爱"，"感情的沉醉"压倒一切(后来歌德也讲"感情就是一切")。罗恩是德国的夏夫茨贝瑞，把真善美熔于一炉，使宗教、伦理、艺术都消融在一起成为对人心灵的营养。这是一个有教养的资产阶级绅士的哲学。

其他许多虔敬主义者和伤感主义者来说，日子就不太好过了。他们与社会政治现实发生冲突。在冲突中他们的心由于反抗现实而趋于革命。法兰克福的虔敬主义者约翰·雅各布·牟塞(Johann Jakob Moser)和他的儿子腓特烈·卡尔·冯·牟塞(Frederick Karl von Moser)对政治绝对主义展开批判，[85]为他们理想中的"基督徒政治家"而入了监牢。老牟塞对德国东部的波希米亚、摩拉维亚、卢萨蒂亚(Lusatia)、波米拉尼亚(Pomerania，波兰西部地区)、麦克伦堡(Mecklenburg，现德国东部)和普鲁士的农民被奴役公开指出："他们的处境比其他地方的牲畜都不如。"[86]虔敬主义者、其他不从国教者、受过教育的无产者和无业神职人员成了下层大众的代言人。1685年时，德国上层社会人士便已要求当局注意"那些不安分的知识分子、大学教授和传道士"，防范他们印发小册子，惑乱人心。自16世纪起，神职人员已参与到各种社团组织中去；到18世纪时，他们已经很好地组织起来了。[87]早在席勒的《强盗》发表之前，文学作品中已经描写这些团体并把他们对社会的抗议传播出去。他们对教会的憎恨是众所周知的。莱布尼茨已经注意到索西尼派思想在农民中间的传播。18世纪的德国农民常常以没有信仰、爱读禁书而遭到谴责。1792年，帕塞斯(Perthes)从东部的莱比锡写道："社会下层以及专家学者们都痛骂暴君和贵族们，这个情形是千真万确的。"腓特烈二世的对付办法是把那些"不安分的专家学者"送到军队去加以管教。这个办法并不是每个君主都

① 丁达尔(Tindal，约1494—1536)，英国新教改革家，将《圣经》由拉丁文译成英文，1524年被迫流亡，终以异端罪名被焚死。

敢仿效的。到处都是易燃物:政府的无能、官僚的腐化、农民所受的压榨,都在18世纪下半叶进一步发展。

小官僚和公立学校教师到19世纪初还要像农民一样,为不服兵役而交付地租,他们的处境日益贫困。在18世纪70年代,挨饿的作家、被解雇的教授、传道士为数日增。基森大学教授卡尔·腓特烈·巴特(Karl Frederick Bahrdt)最后竟去开妓院。市民阶级的不满不断增长,表现为攻击贵族、教会上层和暴君。它逐渐公开化,引起公众的注意。甚至在历来保守的巴伐利亚,修道院和小领主们还要遵行欧洲各种古老的制度,社会动荡也日益表面化。

面对一个严酷的现实世界,虔敬派的反应是多种多样的。其中一个杰出的人物是海因利希·荣—许蒂林(Heinrich Jung-Stilling,死于1817年)。他的记载中对童年所受虔敬派的教育作了很好的描述。他是在阅读哥特费尔德·阿诺德和赖茨(Reitz)的《重生者历史》(*History of the Reborn*)中成长的。他的祖父是个烧炭工人,常常教导孙子海内利希,不要忘记祖辈都是普通淳朴的百姓,要为此感到骄傲。"将来在天上,我们是尊贵的;绝不要丢掉这个特权。"海因利希在一个十分虔敬的气氛中成长起来。这是新教的老虔敬主义特有的气质。他们阅读马丁·路德、加尔文、布塞(Bucer)、欧柯兰帕(Okolampad)的各种著述,同时还继续尊崇祖辈流传下来的各种法术。天上和地上被看为一体,神话和《圣经》同样重要。老祖父常常在树林里看见异象,并预言自己将在几时死去。德国人的精神世界和德国人的内向性,由古老的传统和新的因素形成的内心虔敬,都可以在荣—许蒂林的自传中清楚看到。

虔敬派的这种经验在卡尔·菲利普·莫利兹(Karl Philipp Moritz)身上像经过三棱镜的过滤一样,显示出不同的色彩。[88]他自童年时在家中接受严格的灵修训练,使他的心灵从幼小时就背上了沉重的负担。这个心灵压力在莫利兹身上引起了反抗,是对基督教的反抗最后使他形成泛神论思想。他在自传体小说《安东·赖塞》(*Anton Reiser*)和《硬纽扣》(*Hartknopf*)中,都用一种类似现代心理学家的眼光去分析自己思想发展中的宗教断层。少年时期的宗教经验如此强烈,以致他认为人的生存,若没有这种宗教经验便是不真实的,其中便没有真理。自我必须拒绝各种常规习俗的外表架势(尼采、纪德以至歌德也都有类似的经验)。分析观察自己的内心世界成为一种经常性的认罪,然而却没有赦罪;它又发展到取代了信仰的内容。

对荣—许蒂林来说，理性是内心的声音；对莫利兹来说，它是一种心理自我表象；对歌德说来，它是自然的声音；对牟塞来说，它是历史的声音。尤斯特·牟塞是欧洲第一个重要的反时代潮流思想家，又是基督教奥斯纳布吕克(Osnabrück)小王国的德高望重的老家长。他先后曾任“护国武士团”的代表和奥斯纳布吕克小王国的首相。这个小城邦里，由天主教主教和路德派主教轮流执政。神圣罗马帝国的遗风在这里还保留着。这个城邦的代表们宣称，执掌政权的是历史而不是理性。牟塞推崇历史的持续生长和世界的有机生命。他为他手下武士和庄园领主的权利而战争，反对法国式一律拉平的民主和理性。牟塞和许多维护祖辈信念的浪漫派一样，他自己是一个不信派，却相信神话有它的用处。牟塞憎恨基督教对人的看法和一切关于伦理原则普遍性的信条，认为那都将导致民主。他认为政治就是对大众感情和情绪的灵巧引导。他理想中的伟人是一个有激情的政治活动家、一个类似恶魔的天才。他第一次提出“神话有用论”是在所著《致萨伏伊牧师大人的信札》一书之中。他认为有明确信条的宗教不仅有用，而且必不可少，尽管它是假的。牟塞反对宗教宽容，认为任何一种宗教都必定主张，唯有它自己才有救世的法门。“它为保持自身权势，必定要排斥其他一切。”他反对启蒙运动所主张的和平、理性、平等和人道主义，鼓吹人是野兽，必须用铁链锁住。“这些野兽需要有迷信。牟塞甚至赞成奴隶制、酷刑、瘟疫，认为儿童感染天花而死去是自然的淘汰，只有能养得活的婴孩才有资格活下去。瘟疫消灭人口，是应该称颂的好事情。凡不属领主或行业公会管辖的民众都是乱民，应处以严罚，用农奴制、奴隶制来约束他们。”

在牟塞眼中，奴隶是没有身家产业的人。资产阶级的市民社会像一家大公司，每个公民都是一个或大或小的股东。有产业的人才能享受自由，至于乱民、下等人，不能给予自由权利。僧、俗贵族和有产阶级才配享有公民的称号。牟塞以“日耳曼的自由”名义维护这些人的个人自由。“基督徒讲爱，撒克逊人讲荣誉。”基督教鼓吹世人平等(这也是纳粹党的神话)，德国本来有自己伟大的传统，然而德国的历史却背叛、出卖了这个伟大传统。从中世纪日耳曼贵族诗人歌手那时起，德国人就在精神上极力模仿外国。牟塞的《奥斯纳布吕克王国史》猛烈攻击查理曼大帝，认为他是剥夺撒克逊人自由的罪魁祸首；他也攻击日耳曼的老皇帝们没有为城邦的发展作出多少建树。

有讽刺意味的是，牟塞就是极力反对启蒙运动的产物。他所据以判断时代风

格的正是他从意大利和法国理性主义以及政治经验中学到的东西。他也像赫尔德一样，运用他所鄙视的那个文明的技巧去反对它。当他把民族看做历史中一个团体时，他是以格劳秀斯、孟德斯鸠[89]等人的著作为依据的。牟塞是一个恶魔式的天才，他的作品如《为风格奇特的作品和漫画辩护》，歌颂狂想，放浪形骸，使人想到尼采。在这位反历史的护法师身上有一种混沌莫测的深邃。

牟塞所极力维护的是在没落中的旧世界。他认为古老欧洲的庄园以及五彩缤纷的社会、习俗、激情和智慧都被法国人夷平了。代之而起的是可诅咒的机器和民主的新时代。对启蒙运动，牟塞只把它看为一时的风尚；当时德国崇尚启蒙运动的圈子里也确有不少只是赶时髦、凑热闹的。牟塞以他的"历史逻辑"来反对启蒙运动的理性主义；在他看来，历史研究就是对历史事件的褒贬。即将来临的新时代，只会带来混乱。唯一的希望就在于由一小批贵族、地主士绅和城市有产市民阶级实行统治，这是文化命脉之所寄，从中将表现出这个社会的自由和权利。

歌德的政治立场和牟塞的立场十分接近。[90]他是古老欧洲贵族和市民资产阶级世界中的一员。18世纪末19世纪初兴起的群众运动，在歌德眼中一无是处(在这样一部通史中，很难对歌德这样一个复杂的人物进行细致的分析。歌德和康德一样，既创造，又破坏。对歌德的再评价，在当代德国刚刚缓慢地展开，但现在所看到的只是开头)。这个事实反映出一种先天的自我主义。这正是弗·勒·舒尔茨(F. L. Schultz)访问歌德后回忆中的印象："歌德的立场完全是片面的。他扮演的角色是一个平静的有产阶级，在一个井然有序的和平环境里，享受着舒适的生活，如果有人干扰了他，就自然引起他的痛恨。"但歌德的保守主义并非仅仅是为了自己的舒适生活。歌德的一生都处于宗教热诚派的包围之中，那些人极力谋求来自底层大众的救恩。歌德和其中许多人是朋友。早期的浪漫主义和歌德有一种不解缘。歌德的伟大诗篇中也反映出浪漫主义对他的强烈吸引力。这种不平凡的光辉本身就是浪漫主义理想的一种体现。基督教会的壮丽颂诗《仁慈的创世之灵》(*Veni creator spiritus*)完全是召唤天才的出现，它对才华出众的人自然有巨大的吸引力。于是从古老欧洲教会的仪文中产生出反映时代的神圣崇拜。歌德对天才的理解来自狄德罗。[91]他召唤启蒙运动中法国人的理性，并且上溯古罗马的古典理性形式、自然法的客观性以及用以反对德国宗教热诚派的地下运动。

梅茵河上的法兰克福这座帝国直辖城市历来是虔敬派、热诚派和各种属灵派汇集的中心。歌德一生都受到虔敬派和热诚派的影响，他说："我完全接受哈勒

(Halle)的悔改理论。"在《威廉·迈斯特的学习时代》中,歌德所写《一个美丽灵魂的忏悔》正反映了他早期所受的影响。哥特费尔德·阿诺德是歌德的一位重要导师,因此歌德认为:"整个教会的历史是谬误和暴力的大杂烩。"有形的王国是属于魔鬼的,或至多是徒有其表。灵性的真正力量在于自然和心灵中的王国,在于艺术、科学和受良好教育的人的内心中灵性的教会。歌德描述他曾受到拉瓦特尔和雅各比的影响,"右边是先知,左边也是先知,世界之子则安处中间"。其实这也是对他的整个立场的刻画。这些先知们对这位"世界之子"曾有很深的影响,歌德对外在王国的否定,归根到底是由于虔敬派和热诚派对他的影响。

1764 年神圣罗马帝国皇帝加冕,在这次盛典上歌德与拉瓦特尔(Lavater)这位德国西南部属灵运动领袖相遇。拉瓦特尔是为这次庆典而来到法兰克福的,"尽管这种世俗的形式对他来说毫无意义",但是美因茨选候的列队进行仪式还是给他以很深的印象。几年之后,他在解释《圣经启示录》中敌基督的进行仪式时说:"甚至浅黄色马队的头缨都可以看得一清二楚。"这正是来自皇帝加冕仪式的印象。1764 年 4 月 3 日,拉瓦特尔和年轻的歌德一同在皇帝加冕时观礼,十分注意地观察到"皇帝弗兰茨一世身穿时髦的服装","他的儿子约瑟夫二世则身穿西班牙服饰,在游行队伍中行进"。皇帝的全副披戴虽然很笨重,但他依然"步履矫健"。"年轻的国王则因为那身带着查理曼大帝皇徽的礼服而走路困难,就像参加一场化装舞会。国王不时看他父亲走路泰然自若的神情,就禁不住笑起来。"[92] 歌德在《诗歌与真理》中记述这一天回忆起在上一次弗兰茨登位时,皇后玛丽亚·特蕾西亚也在场。"当皇帝从大教堂出来时,本应表明是查理曼大帝英灵再现,但皇帝穿着那身罕见的礼服,一会儿转身,一会儿高举双手,让皇后把他看个够,使皇后大笑起来……"皇帝、皇后和诗人都不再相信古卡洛林王朝时代的圣事,而按照不同的身份,得出各自的不同结论。

歌德知道古老欧洲的神圣事物,在德国已经一文不值了。"当国王还有权势时,神也还有权势。"这个时代已经过去了。他也清楚看到像国王加冕仪式无非是一场化装舞会,人们表面尊崇德性和价值,其实并不真正相信或按照它去实行。1814 年歌德给叔本华的信中写道:"谁若想知道德国人假冒为善到何等程度,那就应当接触德国的文学。"他也反对再从底层大众中间产生出新的神来。他的立场是自愿孤寂的立场。他竭力保持几个对话的题目,而后来的宗教热诚派狂热分子肯定不喜欢这些题目。歌德终身都在沟通了解,他说:"我若不是因为时常要被迫

尊重别人，真不知道会成为什么样子。”[93]他歌颂康德是人道主义和宽容精神的代表，还称颂康德“把我们从软弱的沉沦中挽救回来”的“不朽功勋”。他宣告自己毕生都敬天、敬地、敬人。[94]“自然与神对话的第一个主题便是人。”歌德也知道，人要做到敬天、敬地、敬人，就必须使自己和被尊敬的事物保持一定距离。如不保持距离，敬重就会变成恐惧和贪婪，这样人将毁灭掉自己。我们不应“以空洞的实验去干扰太初的景象”，而应把不懂得的事物“交给信仰和理性”去默想。举例来说，歌德反对在活人身体上进行各种测量。他说，人的身体有它自己内部的量度，而不能以外在的标准去度量。他已经预见到，在那即将到来的时代，普遍的庸俗化将把人的崇敬之心破坏无遗。

歌德懂得下层阶级那种恶魔式的平庸，而且它将导致下层阶级要起来夺取权力。他不相信下层阶级能通过教育而根本改变。因此他不接受佩斯塔洛齐①的思想，认为这些现代教育家“以他们的愚蠢和疯狂把社会的一切归结到个人，把个人变成一个个独立的小神仙。以这种思想去教育大众，指望大众有了初步的知识，便能敌挡呼啸而来的游牧民族”。1819 年 3 月 30 日，歌德因科策布②被谋杀而十分悲观，他对冯·缪勒(von Müller)说：“从此以后，只能活一天算一天。谁也没法掌握世上会发生什么事情。”1823 年 2 月 24 日，歌德在一场重病之后写信给缪勒说：“三千年的大量传染性物质折磨着我。”他知道古老欧洲的一切都压在他身上。陶乐赛·许莱格(Dorothea Schlegel)曾记载歌德对一位旅行家说他自己“在自然科学和哲学上是个无神论者，在艺术上是个异教徒，而在感情上是个基督徒”。在古代欧洲的贵族社会中，这几种思想可以同时并存，歌德写作《浮士德》时，想再次把它们连起来。在这部剧作中，欧洲和它的形而上学、哲学、法术以及自然科学都再生了，并且最后一次连成一体；但这只是故事的舞台背景，像一个化装舞会。至于古老欧洲的教会与帝国的圣事盛典，都已被视同儿戏。在《浮士德》诗剧中，黑夜、大众的心理情绪和地下思潮、潜意识中的恶魔成分都先后出现，但它们所扮演的角色和欧洲古代不同。这不是因为歌德轻视它们的作用，恰恰相反，他十分重视它们，因此只敢在戏剧中用符咒把它们召唤出来。

结果是，诗也失败了。歌德以诗歌作为他毕生的安慰，但在《浮士德》中，诗歌也不能安慰人了。唯一剩下的是自然和自然科学。人在服务于自然中，要放下自

---

① 佩斯塔洛齐(Pestalozzi, 1746—1827)，瑞士教育改革家，对现代初等教育的发展有巨大影响。

② 科策布(Kotzebue, 1761—1819)，德国剧作家，1819 年被一名神经错乱的学生谋杀。

己的意志和独断，在做到客观的同时，自身也异化了。[95]“只有理性的实证主义能深入到纯现象中去。依我看来，这些纯现象与客观的自然法则是一样的。”在自然中，即使是最普遍的也有它的意义，因为它是事物辩证运动的一部分，并在辩证运动的进程中被扬弃。“由于自然中一切事物都在永恒的运动和反作用之中，因此可以说，每一事物都在与其他事物的关联中向四面八方放射它的光芒。”[96]歌德所不能相信的是人的历史发展，特别是他自己的那个时代也在依辩证运动规律而发展。他在后期，思想上转向奥地利，似乎奥地利还能充当欧洲的护法神。这不是偶然的，他喜欢奥地利贵族的圈子。在儿子死于罗马之后，他的家庭一部分搬到维也纳。歌德提到奥地利皇后时十分倾倒地说：“她讲起孟德斯鸠和其他作家时如数家珍，就仿佛昨天刚读完他们的著作。”当奥地利前景黯淡时，歌德十分焦虑。他认为匈牙利人落后而又固执，正在拖奥地利的后腿，只希望“正像在约瑟夫皇帝统治时那样，将来也有一个时候，只要对这国家有益的，就强制执行”。

在这一章里还必须谈到奥地利，否则将成为一大缺陷。奥地利是德国的平衡砝码。对思想史的读者来说，奥地利和德国的不同，用新教问题来加以说明比谈论政治战争更有意义。奥地利新教问题是在19世纪才尖锐化起来的。当时奥地利天主教徒在詹森主义和启蒙运动影响下，已经在思想上新教化了，正如德国有教养的天主教徒一样。在19世纪之前，这种思潮对奥地利的社会生活还未发生多少影响，这是在整个18世纪里奥地利与德国不同的地方。奥地利官方是中世纪神圣罗马帝国的继承人。中世纪教皇与国王争夺权力的一个最重要结果是把宇宙分成神国与俗世国家两部分，分成属天的权力和属地的权力，宇宙被分割为受可怕的必然性控制的自然世界以及由神恩统治的世界。奥地利却在这场战争过程中置身事外，继续坚持古老的神学、本体论和帝国的政治哲学。因此在天主教的奥地利，人们倒更容易表达自己的看法，没有思想禁锢。自然的王国从来未遭受谴责，被排除到灵性领域之外，因此它也没有成为浪漫主义热情的对象。相应的，在奥地利也没有独立的属灵教会，没有奥地利特殊的哲学。奥地利也没有艺术帝国或统管天地的美学原则。感情没有构成一个自己的领域，因此也没有典雅的感伤情绪。在理想主义哲学和浪漫主义的斗争中，奥地利也似乎是世外桃源。

皇帝、帝国和教会都还保留着中世纪的遗风。在受难周星期四，皇帝要效法基督，为十二个穷人洗脚。教会在耶稣受难节礼文中要为皇帝祈祷，这个做法一直延续到19世纪末。老星相家守护着宇宙的和谐，就如同卡洛林王朝时的做法

一样。世界被看做神圣的，国家则是神秘的，这两者之间的统一就表现于法术的继续被重视。自9世纪起已经流行的梅赛堡法术公式(Merseburg magical formula)在奥地利南部一直流行到20世纪30年代。在宗教方面，不仅有富裕的本尼狄克修道院，还有异教的迷信与习俗，并行不悖。在奥地利，哲学上的本体论、基督教的圣事和古代的法术联合起来成为国家的精神屏障，抵挡来自德国的二元论思想。社会的等级秩序，也安然并存。贵族领主们都来自名门望族，被视为“仁慈的老爷”、“仁慈的太太”。这种“老爷”和“奴仆”的关系，不仅拴住了奴仆们，也拴住了贵族领主们。[97]

17世纪初英国与荷兰都已创办起各自的东印度公司(前者1600年，后者1602年)，1609年荷兰成立阿姆斯特丹银行，1619年汉堡也成立起票据银行，而在奥地利，皇族还在把钱币积存起来，把珍宝埋入地下，就像8、9世纪时的做法一样。[98]直到18世纪初，原始的农业、手工业经济在奥地利还占主要地位。在与土耳其战争之后，奥地利的国力大大削弱了，但造成这衰颓局面的，并不仅仅是土耳其人。在16、17这两个世纪中，反宗教改革运动和天主教小王国曾经把新教徒驱逐出境或驱入地下。18世纪后期，新教徒开始以抵抗运动的形式兴起，直继续到20世纪中叶。奥地利曾是再洗礼派的中心。宗教热诚派和不从国教者从意大利向波兰流亡，从莱茵河地区和斯瓦本流亡到巴尔干东北部和俄罗斯，中途都要经过奥地利。奥地利还有它自己的地下宗教运动。它有自己的宗教和政治结构，还有饱经苦难的民众，不仅物质上受压榨，还在精神上受蹂躏，正如德国一样。经过三十年战争，老贵族被削弱了，许多转向新教的贵族被迫出走。哈布斯堡宫廷里的新贵，有的来自意大利，有的来自西欧，总之来自天主教欧洲各地。天主教反宗教改革运动和皇族对地下运动斗争胜利带来了四个结果：奥地利历史学、巴洛克式建筑、维也纳大众剧场和奥地利音乐。[99]这是奥地利与德国十分不同的地方。

从1620年到1740年兴起的奥地利巴洛克时期史学还是紧紧抓住四个世界大帝国的旧理论。[100]哈布斯堡皇帝是历史宇宙中的太阳(最早在1698年由阿马登的阿马台[Amadé of Amaden]提出，称皇帝是奥地利的太阳[Sol Austriacus])，又是知识共和国的元首。他还是查理曼大帝的子嗣和继承人，是自犹西比乌到伊拉斯谟用以称颂圣王的各种头衔的当之无愧的皇帝。

拥抱天地、连接历史与永恒的凯旋门由亚当经亚历山大大帝、恺撒、查理曼直延伸到奥地利皇帝，到天地末日、最后审判。1712年由一个佚名作者所著的《塔

腾·卡洛里第六的生活》中祝愿皇族快乐幸福“直到世界末日”。在皇帝的神圣治理下，帝国在精神、权势、知识上百花盛开，这是希腊罗马古圣先贤所向往的太平盛世。“历代所向往的盛世已由我们亲爱的、崇敬的日耳曼祖国予以实现，它为帝国带来无上的荣誉。德国不仅要放射出尊严的光芒，还要成为世上一切艺术、技艺、知识的中心。尊严和智慧将在我们这个帝国中和平地发展，使我们懂得去分辨一个法治而不是暴虐的国家。在这个国家中，科学是公民，而在一个暴虐的国家里，科学却被认为是蟊贼，是非法的。”

莱布尼茨来到维也纳，正是抱着对维也纳的满怀期望。“在维也纳这座帝国首都里，莱布尼茨希望能实现他的理想，把各教派、各门科学和各国都联合起来”。[101]他在维也纳由1712年住到1714年，但他的希望却都落空了，其中有一项是建立起科学院。在奥地利，由于特殊的历史背景，因此各样事情也都特殊。维也纳不是一个灵性的帝国而是一个地上的俗世结构。帝国的皇宫建造得如此富丽堂皇，就是为了要压倒凡尔赛宫，查理大教堂把罗马式的凯旋圆柱与神的殿结合在一起，是为了代表永恒的罗马。只有把空间视为神圣的工具并保持一种封闭式本体论的人，才能建造出这样的宫殿、教堂。巴洛克运动在奥地利是要想恢复神圣帝国。[102]在皇帝护持下，把不同民族联合起来，在帝国的理性这个基础上，把一切科学联成一体。奥地利巴洛克时期的最后一个特点是正统信仰战胜不信与异端。这三个主题交织在一起，引起一种迸发的激情。甚至今天，人们在教堂颂诗中还能感受到把帝国、皇帝以及帝国的文化、艺术、科学、信仰都予以神化的味道。这是一种危险的做法：把灵性与世俗等同起来，艺术与科学、理性与信仰也都等同起来，甚至教会与帝国、基督教与欧洲都等同了。这一切便汇合成为奥地利。

这种把地上王国与天上王国、宗教与政治、教会与国家、灵性与肉体、理智与信仰都史无前例地结合在一起的做法，有它的特殊历史条件。1683到1699年对土耳其战争的胜利，也是对法国和新教徒的胜利。它也意味着耶稣会的活动以及本尼狄克修会连接神与世界、西班牙戏剧和意大利歌剧结合的胜利。新的宏伟的奥地利建筑压倒了法国和意大利；同样的，帝国的意识形态否定了德国的属灵派团体。一批本尼狄克修会的修道院在巴洛克时期更新了，其目的是重建卡洛林王朝和奥托一世时期帝国与神国的一体化。作为教育训练贵族的中心和各种艺术的工场作坊，古典教育、科学和神职人员的宗教文化都合而为一。奥地利的巴洛克基础致力于统一。教会、修道院、帝国大厅、图书馆、艺术品和自然科学史陈列

构成了一个不可分割的整体。宏伟的大厅和气派辉煌的楼梯雕刻着最触目的帝国纹章。在戈特威许修道院教堂的天花板壁画中，皇帝在天上也坐在宝座上，俨然是太阳神，四周簇拥着科学和艺术的象征。这些修道院同时也是皇帝的行宫。它们都是城堡。以克洛斯特瑙堡皇宫(Klosterneuberg)的建筑设计来说，帝国的宝座安放在中间的亭阁里，西班牙皇冠和奥地利大公爵的帽子则陈列在两旁的亭阁中。在皇宫图书馆的中央壁画里，查理二世被画为高居宝座，统辖天地，又是罗马皇帝，又是大力神赫丘利，又是战争与和平的仲裁者。在他周围的唱诗班则代表着德性、艺术和科学。他们取意于雅典的学院，象征维也纳是世界文化中心。在皇帝光照之圈的边缘外是被投入深渊的土耳其人和新教传道士，他们代表着"罪恶"。在帝国皇家的徽章旁边画着希腊帝国的徽章，还有一身来自君士坦丁堡城市长官家庭的希腊贵胄的服饰。哈布斯堡王朝的双首鹰与拜占庭帝国的双首鹰徽记，罗马帝国的鹰徽，但丁笔下在天上乐园的教会也是以鹰为徽记，这些都混而为一了。

帝国的绚丽宫(Schönbrunn)是为庆祝战胜土耳其人而建造的。是哈布斯堡皇帝而不是路易十四，成为真正的太阳之王。在他的躺椅四周是自然(以园林代表)、艺术(以剧场表示)和社会(以竞技表示)组成的宫廷舞会。宫廷历史学家和术士则把这些场面记录下来。他们的用意是要宣扬皇帝存在的本性，但欧洲的属灵社团很快就把这一切看做是邪恶的标记。他们的历史著述极尽渲染铺张之能事，是想表明皇帝掌握着人间生死祸福的大权。这一点，甚至历史学家本人也不回避。约瑟夫二世的宫廷历史学家汉斯·雅各布·瓦格纳在所著《日耳曼人与他们的帝国》(1691 年在维也纳出版)书中提出一个常人很少去想的问题："皇帝之成为皇帝是靠称号，抑或靠国家?"他的回答是："靠国家的权势。凡在台上称皇帝的，必须拥有皇帝的权势。"[103]如果皇帝的权势压倒一切，"他想做什么都可随心所欲，想给自己多少称号，都随他高兴"。到这时候，巴洛克精神就走到了自己的反面，因为它已经把神意忘却了，詹森主义二元论的影响太明显了。

巴洛克时期的奥地利修道院是神职人员启蒙活动的中心。修道僧对自然科学的兴趣自这时候开始，到 19 世纪更盛极一时，格列高尔·孟德尔①发现遗传定律是一个例证。但在修道院的启蒙活动中，对历史的兴趣往往超过对自然的兴趣。这种对历史的兴趣是出自伊拉斯谟式的人文主义，为回答新教思想的挑战而

① 格列高尔·孟德尔(Gregor Mendel, 1822—1884)，奥地利修道僧、植物学家，以豌豆杂交进行实验，从中提出对遗传学见解，生前并未引起重视，到 1900 年才重新被发现。



回到教父那里寻求武器。这是对古老欧洲的肯定,它和阿诺德以及德国灵性运动的否定历史恰恰成为对照。

帝国世界中的等级秩序也在维也纳的剧场和宫廷的歌剧中表现出来。在剧场演出中,古老欧洲的神圣法术世界最后一次在舞台上认真地再现。[104]舞台总是反映现实的,在17世纪时舞台使用隐喻手法是众所公认的。在舞台上,各种神祇、野兽、恶魔和人共同起舞。从中可以看到,古代的迷信和社会习俗像一股潮水,甚至涌入了高层文化。奥地利的巴洛克文化,从17世纪到19世纪的维也纳剧院与奥地利音乐都生动地反映出统治阶级的装饰性文化和底层大众的混沌的激情怎样结合在一起。从皇帝宫廷和修道院里,高层巴洛克的风尚吹到民间,甚至到了乡间。巴洛克式的剧场演出连同宫廷的轻歌曼舞、寻欢作乐就带来了莫扎特的歌剧《魔笛》。宫廷的歌剧和古老维也纳的大众喜剧是血肉相连的。[105]

古老维也纳的大众剧场和伊丽莎白时代伦敦的剧场十分相像,它比17世纪威尼斯的剧场和18世纪的法国剧场,无论就演出的内容和历史意义来说都高出一筹。它的演出中一方面有魔术师、法术、会说话的野兽、精灵,另一方面有皇帝、英雄、传教士、殉道圣徒等神圣人物,因此在大众文化和高层文化之间保持着一种对话。启蒙运动的理性主义也流入19世纪的社会讽刺之中。这是因为贵族和神职人员中的大多数,在思想上与社会中下层大众还保持着交流。在经济生活方面与古老欧洲还十分接近,奥地利和德国南部的法律制度还继承着一千年来的传统。神圣与俗世一体的观念成为连接贵族与农民、波希米亚人与马札尔人,共同组成神圣帝国的纽带。灵性与物质相连也创造了奥地利音乐,它使人们的心灵与世俗生活既区别又联系在一起。一直到19世纪末,奥地利的巴洛克文化和德国南部天主教共同构成了"另一个德国"。它以一种不信任、困惑、惊讶的眼光望着新教德国的分裂、瓦解。在那里,一种纯粹心灵与感情的文化在属灵的教会中兴起,并出现了代表大众的诗人、先知和由这些天才个人创造的新宗教礼仪,使一切都蒙上一层神秘的氛围。[106]

第二十章 19世纪以来(1789—1945)

19世纪是在第二次世界大战末欧洲城市的残垣断壁中才告终结的。照海德格尔的看法,"它是近代历史中最黑暗的一个世纪"。[1]其中每一件事都是暧昧不明的,既盖有过去的印记,又含有未来的胚胎。这个时期的思想家中,难得找出哪一个人在思想上不流露出反人文主义和反基督教情绪的。另一方面,在反基督教的思想家中间,又几乎都为基督教的发展提出新的建议。从诺瓦利斯①、荷尔德林、费尔巴哈、马克思和尼采的著述中,可以提炼出一种新基督教,也可以构筑起反基督教思想体系。[2]要想了解19世纪,难处就在于这种惊人的暧昧以及我们很难找到一个恰当的角度去观察它。因此,我尝试采用一种速写手法,汇集一批路牌和指标,以便帮助我们整理出一些最能说明问题的现象。这个世纪有它的伟大成就,但我们由于自己的焦虑和期望,对它还不能充分认识(我希望把关于近代的这一章扩充为一本书,这是我将着手的工作)。我们这一代人,至少对那些出生于第一次世界大战前后的人来说,还是属于19世纪笼罩下的一代。我们对时代采取革命或保守的反应,我们讨论问题、观察和写作的方法都和19世纪难舍难分。在这个世纪里,欧洲不再是孤立的岛屿,在欧洲内部,几千年的古老社会和几乎同

---

① 诺瓦利斯(Novalis,1772—1801),德国浪漫派诗人、小说家,主要作品有《黑夜的颂诗》和未完成的小说《奥夫特丁根的海因利希》。

样古老的贵族的宇宙观都一股脑垮台了。

在19世纪里，底层的大众以及不同程度的个人意识，成为世人得救的新领域，而民族国家则成为新的救世主。这是一个弑父的世代。人们杀死了祖辈，从神和君主的统治下解放了自己，指望由此开始一个得救的新时代，天堂和地狱都在其中。1770至1830年间的德国思想家们都对此十分清楚。正是他们首先把长期被压制到地下的底层大众的力量引到地面上来，与统治者的政治宗教上层建筑进行对话。他们知道，应当把东欧在宗教上背叛正统的运动与西欧的人文主义、理性主义及基督教连接起来。[3]他们的这种努力产生了出乎意料的巨大后果。这是因为他们错误地相信自己带来了新的救世主，将要建立起"天国"(年轻的黑格尔、谢林和荷尔德林在离开学校时，就是以"建立天国"这句话互相道别的。他们的意思是一个以人为神的国度，将改变全地的面貌)。

1800年，费希特发表《人类的命运》一书，提出他对新世纪的构想。他明确坚决地把神的属性转移到人身上，号召同胞开始一种活跃的人生。费希特的通过劳动和工作获得救赎的信念是这种"人、神"的必要标志，但他所想的还不止于此。在《灵性生活的方面》一书中，他写道，这新人是"不朽并且不灭的"，"我们的生命就是他(神)的生命。我们都在他手中，并将永远如此，谁也不能把我们与他隔绝。因为他是永恒的，所以我们也是永恒的……我们就是神在现世的生命"。费希特只不过是接过来费奈隆虔敬主义和爱克哈特的"纯爱"理论。"当人想成为他自己时，神不会临到他身上，因为没有一个人能成为神。但是当一个人把自己彻底否定时，唯一存在的只有神。人不能招来神，但他可以否定自我而把自我归入神里面。"对这个理论，费希特作了一个极其重要的更动。爱克哈特和费奈隆的思想主要是出世的，是对外界压力的后退撤离。而在费希特身上，它成为法国大革命的内在意义。他写道:"神是……自由之神""因此，基督教是自由平等的福音。这里所说的自由不是抽象的形而上学，而是公民的自由……"继此之后的下一步，费希特更加胆大，他把神秘个人主义和古代关于救恩来自底层的思想连接起来了。

费希特在1809年发表的《向德国讲话》把日耳曼民族看成是救恩的民族，讲的是神的话语，做的是神的事业。荷尔德林看出了这个观点包含的危险，因此说："那禁果，何等的荣耀，至多只不过如同祖国，供每人最后吃一口。"日耳曼运动却决心要尝那个禁果，为此而歌颂神圣的战争与神圣的仇恨，歌颂神圣的人民和神圣的国家。它呼吁使天地复归和好的救主到来。[4]歌颂仇恨的并不仅是费希特一

人，谢林同样把愤怒、仇恨、战争看做普遍规律。他问道："如果国家之中没有神圣的东西，怎能有神圣的战争?"回答是要去寻找一个"真正神圣的人"。"他走到哪里，就使那里的人们欢呼；像自天而降的光明使者，在转瞬间他就奇妙地把本来分裂的联合起来了。"浪漫派在赫尔德和费希特的启示下，要把民族、国家、领袖神圣化。诺瓦利斯把基督的属性归到民族领袖身上。亚当·缪勒宣称神和基督是日耳曼民族的保护神，他还宣称国家是人间的"终极形式"。个人会消逝，国家却是永恒的，高于一切，甚至高于科学。缪勒还鼓吹说："基督不仅为救罪人，而且还为国家而死。"[5]他歌颂战争是民族培养人格的大学校，还猛烈抨击英国人的自由开明主义。[6]实际上，德国浪漫派已把下层民众的千禧年主义转化为一种政治信仰。就在几十年间，赫尔德、费希特、谢林、巴德尔和鲍姆成了欧洲东部的导师，他们的思想渗透波兰、俄罗斯、匈牙利和巴尔干地区。他们的思想变成一种大众意识形态，在德意志第三帝国里冲破了社会的原来规范，并在此后二十年里传入非洲和亚洲。

1933 年德国的千禧年主义者比他们的祖辈——第二次日耳曼思潮的代表人物，可能更加幼稚，但却更为直率。他们把浪漫派的想法原封不动地照搬过来，并且付诸实施；纳粹党的宣传家可以照抄谢林在 1811 年号召大众反对敌人的话："人们早已痛感那种局面不死不活、一无所有，把它们彻底摧毁，难道值得为之惋惜吗？谎言和谬误的结构被推翻，一切相信科学的人能不为此欢呼吗？……科学深信只有完全更新才能带来荣誉和得救，迷信却认为旧的将战胜新的，难道科学应当向迷信屈服吗？当前，垂死的力量极力要阻止世界的更新。这一代被阉割的庸人和娇声娇气的废物，无论生活或艺术创作都一文不值，只有把他们统统消灭，才能使社会重获活力。"[7]

年轻的黑格尔在《孚滕堡的状况》中也同样号召激烈的变革。他写道："大众普遍痛感国家结构的现状是难以长久的。人们普遍担心，它一旦倒塌时，在其中的每一个人将遭殃……这个国家已经失去了人们对它的信任。任何想使它重新赢得信任的企图，只不过是用些美丽的言词来遮盖那些挖墙脚的掘墓人，不仅如此，它还在为一次可怖的爆炸铺平道路，到那时候，本来只是改进事物的要求却将和复仇的愤怒一起到来。被欺骗、被压迫的大众将惩罚那些想靠说谎瞒天过海的人……"[8]费希特也把基督教信仰的天国永生称作癫痴，按照那种信仰，"整个基督教国家都将汇集在一座音乐厅里，同声齐唱'哈利路亚'，而且永不停止"。[9]费

希特之否定基督教的天堂也正如他否定基督教的古老权威结构。在浪漫派眼中，日耳曼民族不能容忍外来的条件，不论是奖赏还是惩罚。

1918至1945年德国的运动中那些热诚派显然是1770至1830年德国热诚派的后代。浪漫主义的激烈、革命、颠覆性影响往往难以认清，因为它们有时以诺斯替式的学问体系出现（如谢林、黑格尔），有时以保守的理论出现（如施莱格尔和缪勒），有时以基督教形式出现（如诺瓦利斯），有时又以诗歌或魔法的狂想出现（如蒂克[Tieck]，让·保罗[Jean Paul]、E. T. A. 霍夫曼）。德国浪漫主义是一个多层面的现象。[10]在它最深的层面来说，它是全欧洲浪漫主义运动的一部分，这个运动一直在冲击古老欧洲的政治制度和正统宗教；它也使启蒙运动庸俗化，从而把其中的理性和中庸思想松弛下来。[11]这个德国浪漫主义运动的力量来自东欧和西欧社会底层运动的结合。时至今日，这个运动也并没有完全死亡。它的后裔之一就是马丁·海德格尔。他到1950年还主张："只有当我们认识到，若干世纪以来被尊崇的理性，其实是思想的最冥顽的敌人，这时我们的思维才能开始。"[12]

这个运动并不仅仅局限于德国北部新教地区。在德国南部，天主教早已被社会底层大众中间受压的属灵派悄悄地侵蚀殆尽了。到19世纪时，天主教启蒙运动，詹森主义和巴洛克时代的典雅形式都已成为薄薄的一层面纱了。天主教里的小教派分子遍布奥地利和巴伐利亚，宣讲真正的教会是无形的。他们呐喊说：罗马教会已经腐化了，人类只有指望内心的虔敬和觉醒的弟兄们之间的情谊契合才能得救。他们否认原罪说和实体转化说。它和中世纪后期的农民起义是一脉相承的，其成员也和中世纪后期的运动一样，主要是农民和下层神职人员。其中一些著名人物如林道（Lindl）、高斯纳（Gossner）、布斯（Booss）①和朗迈埃（Langmaier），都清楚表明他们的古老农民家庭背景。天主教内的小教派至少在四个方面显示出它们的重要性：

（一）它与法国的非理性主义运动如神智派②、热诚派、世界革新派（world-renovators）和转化派（transformers）有密切联系，从而把法国里昂、阿维农、巴黎和斯特拉斯堡的思想传入德国。在当时德国和法国之间有一批女先知往返传播思想。

（二）当时德国西南部天主教最重要的思想家弗兰茨·冯·巴德尔（Franz von Baader）也受这思潮影响。

① 他们是奥地利林茨附近地区的神甫。

② 神智派（theosophists），主张靠直觉认识神，与神交道。

(三)巴德尔与许多俄罗斯朋友有联系,在他影响下,俄罗斯的不从国教者开始以小组形式组织起来。他还在克吕登纳夫人(Madame Krüdener)协助下,帮助一批新教和天主教小教派分子移居俄罗斯。其中有些人到黑海地区定居,从而大大促进了俄国的属灵派运动。

(四)20世纪在希特勒的纳粹运动中,德国南部的属灵派运动再次勃兴,这是德国南部各州地下宗教运动长期酝酿的结果。

弗兰茨·冯·巴德尔的哲学,用谢林的话来说,是"泛神思想的荤素杂拌再浇上基督教酱汁"。[13]它和鲍姆的混杂思想相像,但没有鲍姆的出世思想。在巴德尔身上,这种蜕化的天主教属灵主义有一种政治鼓动作用;与他相比,尼采那种蜕化的虔敬主义就显得十分无害、微不足道了。巴德尔对俄国思想家亚历山大·尼古拉耶维奇·加立津(Alexander Nikolaievitch Galitzin,1773—1844)有巨大影响;通过加立津,巴德尔的思想流入俄国的地下宗教运动。[14]由于克吕登纳夫人介绍,沙皇亚历山大一世①也成为巴德尔的学生。亚历山大一世的假开明主义显然是想用较为近代的德国浪漫主义来保持俄罗斯的古代专制统治。于是,在俄罗斯那个半开化、半野蛮的世界里,浪漫主义运动像潮汐一样往复冲击。[15]

19世纪里,浪漫派和理想派那些激烈、俚俗、腐化的思想开始渗入广大群众中去。社会和知识界上层从来无法理解大众的热诚主义运动和知识界的热诚主义运动一旦结合,何以会发挥如此巨大的作用。他们也看到这个运动的民主性,却没有意识到这是一种"人民大众的民主",他们也看到这是一种民族性运动,却没有意识到它不是英国J. S. 米勒的开明主义或西欧式民族主义,而是恺撒威廉二世的民族主义。[16]

这些倾向又由于从波希米亚、撒克逊到东德各种小市民团体的兴起而加强了。许多俄国的公主嫁给德国的王侯贵族,促进了文学艺术的交流,带来了俄罗斯文化的影响。东方的民间传教士宣扬拯救世界,对德国大众来说,这意味着日耳曼民族拯救世界的使命。撒克逊、波希米亚和奥地利的下层神职人员则到处传播大日耳曼主义和反犹太主义。这些民间运动的特点是反西欧文化、反人文主义、反理性主义以及不时也反对基督教。

这是弗里德里希·尼采的世界。尼采出生于撒克逊一个虔敬主义家庭。他

① 亚历山大一世(Alexander I,1801—1825年在位),早期推行开明改革,后来放弃。

把17、18世纪老式虔敬主义的理想和19世纪的浪漫主义结合了起来，并用一种生物学和政治先知的语言把它们表达出来。他以热诚派那种老式属灵主义的历史观作为思想出发点，历史本身并无意义，只有“伟大的天才和圣徒”才是重要的。他用生物学的语言来阐述历史，而把一切历史的基本事实归结为权势、胜利、领袖和降服的问题。弗兰克和阿诺德的精英史观继续左右着他的头脑。尼采觉察到世界历史的新时期已经来临，这新时期的首要任务是必须“建立精英的统治”。[17]

在热诚主义的氛围中，权势、斗争、心灵和力量成为神学和历史的先知所使用的思想范畴了。它们被哲学家用来从大众和历史之中呼唤拯救的出现，并以此来激醒德国，要把民众心灵“深层”的力量释放出来，然后再使他们戴上未来世界救世主铸造的镣铐。斯瓦本(Swabian)的热诚派期待在圣灵感动下觉醒的强人们中间能体现出这种复兴，而尼采则是期望“超人”的出现。这种“超人”其实是经过扭曲的热诚派，他会使用手中的一切手段。为统治世界，他会运用科学技术、生物知识和政治权术。不幸的是，有一个耶稣基督成为这个超人的对手。于是尼采不得不攻击基督。属灵派从马西安的时代起就仇视基督，尼采在攻击基督时则是采用一种文学的形式。热诚主义终于采取了它的最终形式——反对基督教。从近代热诚主义两个最大的先知——尼采和里尔克①的著作中，可以清楚看到这一点。“尼采嫉妒基督到了发疯的程度。当他写《查拉图斯特拉如是说》时，他一心想寻找机会，打击《福音书》，他常用《福音书》中耶稣讲‘八福’(见《马太福音》第5章3—10节)的格式来攻击基督教思想。他把《启示录》中的敌人基督作为自己写作的题材。在他的最后一部著作《看啊！这人！》中，他把自己描绘为与基督竞争的得胜者，宣称已经战胜了基督的理论，自称是‘传报佳音的使者’，称自己的著作是‘第五福音’。”[18]

里尔克的主张也如出一辙，他说：“人们称颂为救世主的那一位其实把世界变成一座病院。他把那些软弱的、有病的、没出息的、犯罪的都称作他的儿女——那么强者的地位在那里？……如果我们把自己的力量都给了那些愚昧麻木的懒汉坏蛋，我们自己还怎能兴起呢？应当让他们垮掉！让他们在悲惨中死去！应当坚强、无情、使人害怕。你们要前进、再前进！在那些弱者、废物的尸体上，少数强人

① 里尔克(Rilke,1875—1926)，德国抒情诗人，认为欧洲遭受一种机械论的功利主义威胁，这种威胁以美国文化为代表。主张在没有基督教信仰的生活中重新创造出一种宗教性人生观，通过默想沉思，重建事物的意义和价值。

将以强有力的膀臂建立起一个王国。"[19]这里所表达的正是小市民阶级知识分子寻找机会的焦虑,对这些充满焦虑的灵魂来说,"前进"成为一种有魔力的公式。纳粹集中营的德国长官把里尔克的著作奉为最好的读物是很自然的。里尔克和许多不信教的热诚派一样,惧怕并仇视"群众的兴起"。老百姓都是"混蛋",不懂得到自己内心的宇宙空间里去求解放。他也和尼采一样,对其他救世的药方,无论是基督教、西方民主或西方理性主义,一概痛恨。他所致力的是吸收东欧思想中底层的个人主义,从中造出救世的新教条。

希特勒也是这种东欧底层思潮的产物。他出生于奥地利群山和茵谷(Valley of the Inn)之间基督教小教派和政治小宗派分子的家庭。闵斯特城再洗礼派诗人罗伯特·汉默林(Robert Hamerling)与他是同族。希特勒从小就感到出身卑微的社会压力。[20]这使他身上有一种社会底层对主人的文化、理性和宗教信仰的憎恨,又进而痛恨罗马和哈布斯堡的压迫。他自幼就显示出聪明、有野心、叛逆和暴躁的性格特点。[21]他在林茨读小学的学校档案里还保留着处分记录,因为他把领圣体当儿戏,逗同学们取乐。在这件事上,童年时代的希特勒重演了属灵派最古老的亵渎圣事的罪孽。他的奥地利祖先在五百年前就曾嘲笑圣体,希特勒也是这样。他的十字纳粹党徽是在兰巴赫(Lambach)修道院里头一次看见,以后就成为他的救世新徽章了。以一种荒唐的方式来看希特勒,他也可以算作一个基督徒改革家。

希特勒这个青年裱糊匠、油漆匠来到欧洲古老帝国首都维也纳时就是这样一个人。他在维也纳所看到的一切使他惊呆了。维也纳像《新约·启示录》中所诅咒的巴比伦大城,它的败坏如同一个妓女。而希特勒的祖辈,五百年来都是安分守己的农奴。20世纪初的维也纳正展现出各方面的重要活动。[22]弗洛伊德(Freud)正在探索人内心的潜意识这个地下海洋。里尔克和查柯(Trakl)则正企图以他们的诗作征服维也纳。在这城市里居住的还有弗兰茨·卡夫卡①、马丁·布贝尔②、罗伯特·密苏尔(Robert Misul)、斐迪南·艾伯纳(Ferdinand Ebner)、霍夫曼施塔尔(Hoffmannstahl)和布洛赫(Bloch)。当希特勒在美术馆做工勉强糊口

① 弗兰茨·卡夫卡(Franz Kafka,1883—1924),捷克作家,但以德文写作,以刻画现代机械社会与官僚统治下,小人物的孤立、困惑、苦恼、焦虑著名。生前仅发表若干短篇小说及日记片断。其遗著《审判》及《城堡》于1925、1926年发表后,声名大噪。

② 马丁·布贝尔(Martin Buber,1878—1965),犹太作家、哲学家、社会学家、神学家。

时，斯大林也在离绚丽宫(Schönbrunn)不远的一间小屋里写关于民族问题的激烈论文，墨索里尼则正在帝国大桥(Reichsbrücke)工地上做工。大街上充斥着帝国的各种语言。

维也纳和奥地利后期巴洛克文化的颓废华彩使希特勒为之倾倒。他掌权之后计划按枢机主教院的模式建立一个日耳曼政务院，还要建立一个勃艮第式的新国家。他对柏林、慕尼黑、林茨的城市建设方案都有意模仿"光明大教堂"。他的艺术口味和渴望宏伟气派都反映了他在维也纳所受的影响。他的理想是一个在精神上、权势上都凌驾巴洛克之上的新王国。日耳曼人的内在王国将和科学技术、机器、动力和严密的组织结合在一起。希特勒把巴洛克时期那套哲学家、科学家和政治空想家的离奇体制复活了，但哲学家、科学家连同政治空想家们的思想却都被希特勒歪曲了。他从来不曾真正了解巴洛克文化的精神世界，正如他从未真正了解他年轻时代所经历的维也纳；因为他是从下面朝上看，而且是刚从地下钻出来，对那耀眼的光辉只能斜眼望去。他的宫廷和他的帝国都像是一副扭曲的头脑中产生的漫画。但那些推动希特勒夺取权势的力量却是真实的，希特勒也十分了解这一点。他的毕生生涯既反映了德国民众的力量，又反映了德国民众的弱点。

希特勒的历史观也同样出自对属灵派传统的扭曲。他说："如果我们一直把荷马当作我们的圣经，而不曾听从追随那些东方的胡言呓语，那人们的形象会有多么不同！"这意味着希特勒要改变这一切。先前那些热诚派的先知们都是这样想的。可以说，19 世纪那一大批政治历史学著述无非是反映了一种多多少少是伪装了的属灵派先知的观点，其目的都是为向"王国"建议，怎样推行一个较好的政策以实现历史中的救赎。这也正是希特勒的历史观，而且也正是德国许多诗人、作家和教授的内心信念。这就难怪他们在纳粹的神像前，像稻草人一样倒下了。他们被统治阶级的精神至上主义所灌醉，因此当社会底层也爆发出类似的精神时，他们就完全无能为力了(读者不妨读一下 1952 年 10 月 18 日《新时代》上，哥特弗瑞德·本[Gottfried Benn]致亚历山大·莱奈—霍勒尼亚[Alexander Lernet-Holenia]的信，其中完全是重复浪漫主义对西方的抨击)。(这是对战后德国知识分子的一个令人沮丧的评注)他们已经惯于从内心顺服一个精神领袖。过去那些贵族的运动中形形色色的领袖都经常要求自己的追随者对领袖要"无限崇敬"。

在费尔巴哈、施特劳斯、青年黑格尔派、瓦格纳(Wagner)、浪漫唯物主义者、布希纳(Büchner)和莫莱肖特(Moleschott)、恩斯特·海克尔①、司提芬·乔治②、侯斯敦·司徒亚特·秦伯伦(Houston Stewart Chamberlain)、尼采、里尔克和根特(Günther)的周围有一些小教会。这些世俗化的小教会充满了当时社会、心理和灵性的氛围,为极权主义的兴起提供了一个社会基础。它们一直期待从社会底层或它们中间能出现一个政治救星,也为建立政治和财政上的联络网准备了基础。希特勒在慕尼黑登上政治舞台时,正是循着这条路线,在政客和富豪的客厅里得到支援。这些小教会往往表面上拒绝政治,标榜保守和典雅,其实并非如此。他们爱慕尘世,为权力欲望所折磨,一心向往一个"历史性的时刻",生怕错过。

19世纪里,这一批小教会的发展,部分地反映了当时正统教会及其宗教活动的失败。正统教会的地位已被歌剧院、音乐厅和剧场所取代。在剧场里揭露这大千世界的外表和实质;在音乐厅里,特别是自从孟德尔逊重新发现巴赫之后,清唱剧和弥撒曲也包括在音乐会的节目之中了。这些艺术形式麻醉了大众也麻醉了上层阶级、中产阶级。[23]1848年之后,自然科学、技术科学、经济学和各国间的权力斗争挤到社会大舞台的前面,成为新的麻醉品。它们使人再感到要去关心世界的由来和终结。通过工作和斗争,就能得到拯救。内心生活的语言和科学的语言日益疏离,科学的语言日益接近数学。[24]而内心生活的语言则被诗人接过去,并使它更加精致,更能描述人内心的起伏并使之平复。

19世纪的诗人,其地位在神甫和医生之间,既崇高又脆弱。他们所看到的往往比神甫和医生都更深,因为他们所经受的苦难和对苦难的感受都更深。大体说来,同情文学的医生也就支持诗人。这样的医生有如弗洛伊德、阿德勒、荣格、卡如斯(Carus)、林赛斯(Ringseis)等,他们都不仅是医生,又带点诗人和灵性布道士的味道。在他们的心理学、心理分析和深层心理学的术语中,把艺术语言和科学语言结合在一起。那些重要的浪漫派医生(卡如斯的著作《精神》[*Psyche*]是他们的经典著作)和他们的门徒,被称为历史医学派,考察了原始人类的心理状态、精神气质(如巴霍芬[Bachofen]对母系社会中母系的研究、罗德[Rhode]的希腊宗教

① 恩斯特·海克尔(Ernst Haeckel,1834—1919),德国生物学家、哲学家,将达尔文进化论发展为机械一元论。

② 司提芬·乔治(Stefan George,1868—1933),德国诗人,在后期作品中预言日耳曼民族与日耳曼文化之复兴。

史研究),发展出一种把历史研究、灵性知识(gnosis)和治疗的特殊结合。弗洛伊德和荣格是浪漫派的最后两个伟大代表。[25]他们对俄狄浦斯情结(Oedipus-complex)的心理分析和社会上层建筑与社会及人内心底层之间的阶级斗争的心理解释相当于诗人对父子之间冲突的描述和社会学家对阶级斗争的分析。无论是这类医生,或诗人或社会学家,所面对的都是具体的历史情势。

从这个观点出发,就能历史地看待弗洛伊德,他是维也纳和神圣君主下的后期巴洛克世界一个光辉而又片面的产物。同样的评价也可在不同的方面应用于施尼茨勒①、卡夫卡和希特勒。浪漫派医生们有一个共同的思想,就是世界、神性魔性与善恶的短暂性(诺瓦利斯也持此思想。他在社会底层的经验使他把世界看得空无所有。他曾把神化为一个数学公式:神有时是 1.00,有时是 1/00,有时是 0)。大约在 1880 年以后,一切关于基督教起源和人文主义起源的浪漫装扮都被抛到一边了。对人进行心理治疗的技术已经在医学科学中发展起来,从而与古老的法术分开了,但控制人灵魂的企图依然存在。尽管科学技术已经探索到人的心灵中去,这个领域还被认为是神的智慧的领域。不久之后,法术又悄悄回到心理分析领域中来了。这种情况使荣格要去更深了解古代民族及古代宗教的精神基础。他开始推崇像禅宗这种东方的心理探索技巧,并把神与鬼看做是来自一源的。[26]于是浪漫派的法术走完了一个圆圈。

19 世纪下半叶,针对这种使人在精神上与社会及个人内心脱节的长期倾向,一些中欧的思想家想强调劳动实践,以平衡人们心理上、精神上的异化。人与外界事物接触沟通,只剩下劳动这最后一个渠道了。在古代社会崩溃后,人所习惯的靠法术与宗教仪式与外部世界交通,已经不可能了。而在劳动制度建立后,六天劳动制就把星期日作为圣日也破坏了。劳动取代了崇拜与闲暇的位置。从 8 世纪到 18 世纪,至少在天主教国家中,人们每年有一百五十个节日要纪念。到 19 世纪,这已经不可能了。19 世纪的新劳动者是科学家和制造商,即使他们的雇员已经回家了,他们还要劳动,星期日和节假日也不例外。劳动使人与外部世界保持接触,为经济竞争而组织起来的新经济运动,使人们与现实、物质、事物有一种新的联系。这种新的联系往往把人民大众排斥在外。人民大众得不到这种新机会。他们被排斥到悲惨不幸而绝望的地位,没有任何人向他们伸出援助之手。

---

① 施尼茨勒(Schnitzler,1862—1931),奥地利作家。

马克思是从恩格斯那里了解到英国工人阶级悲惨处境的。恩格斯的父亲是在德国巴门(Barman)的一个商人。恩格斯自童年时起就是在虔敬主义环境中成长起来的。他也像莫利茨和尼采一样,极力设法摆脱童年时期宗教环境的束缚。在柏林时,他参加黑格尔左派;与父亲激烈争吵(这是19世纪典型的父子关系)之后,他到英国经商去了。恩格斯和哈曼在英国底层社会的经验多么相像,又多么不同!恩格斯所著《英国工人阶级状况》可以说正是虔敬主义传统下的产物。[27]恩格斯在正视英国的人间地狱时认为自己已经从"哲学的傲慢"和德国式的唯我论中解放出来。同时,这种净化把他身上的历史先知能力释放了出来。恩格斯描绘这个地狱,因为他预见到社会革命正在临近,那将是《圣经》中所说的最后审判。[28]在恩格斯身上相反相成的一点,是他的灵性主义爱幻想的特点正好帮助他更敏锐地反映现实。就这一点而论,别嘉耶夫①在将近一百年后对基督教思想家提出的挑战,敢于在物质的事务中看出它的精神上以至灵性上的问题,马克思、恩格斯早已这样做到了。

恩格斯对他那个时代世界最大工业城市曼彻斯特的描绘超过了但丁对地狱的描绘。这个新地狱比旧地狱更真实可信,它不仅摧毁了人们对旧地狱的信仰,也从而摧毁了古老欧洲那个等级森严的整个宇宙。他描述在河流上漂浮的污秽物以及婴儿的尸体。工人们被贫穷所迫,要吃腐烂的肉和生蛆的食品,为此还要付出像高利贷一样的价钱。恩格斯汇集了牧师、医生、保守党、自由党的报告,还用《泰晤士报》上的图画来配合说明。工人们只是被使用的"原材料,是物品……社会已经分解成一堆原子,至于这些原子的命运将会怎样,早已不再引起社会的关心了"。[29]工人们也在激烈的竞争中自相残杀。每五年就爆发一次严重的危机。据贫穷法委员会的一份报告说,仅英格兰和威尔士就有一百五十万"多余的人"。

恩格斯以一种报告文学的形式向世界描绘出地下世界的景象。他描绘"妇女和儿童背负煤筐,不得不在矿井下跪着爬行……他们的双腿还要用铁链连到盛煤的矿井小车上"。[30]恩格斯在这个地狱里还接触到其他事物:"工人们的语言、他们对事情的想法和对未来的看法,他们的习惯和道德原则与资产阶级是多么的不同!他们之间全然是两个国家,他们之间的差别远超过民族差异所能造成的不同。"[31]正是这样的经验把恩格斯变成一个唯物论者。在这样的苦难中生活的大

① 别嘉耶夫(Nicholai A. Berdyaev,1874—1948),20世纪俄罗斯神学家、哲学家。

众，若要得到拯救，必须靠理论和实践、意志与行动的结合。他的唯物主义恰恰是他的灵性追求的产物。

马克思对唯物主义的最初的观念与恩格斯不同。它原来没有经济的含义，而是指人与事物的客观现实性。“历史唯物主义的最早形式是不从绝对精神出发，而从以人为中心的自然出发，具有批判精神的”自然主义的人文主义（naturalistic humanism）。黑格尔可以说是一个新卡洛林王朝的宫廷神学家，有很大妥协性；马克思则是一个更深刻的灵性主义者[32]。黑格尔致力于了解并说明一切存在的事物都是合理的；对马克思来说，这就是十足的唯物主义。马克思说：“黑格尔以国家为他的出发点，使人成为客观化的国家；民主以人作为出发点，而把国家变成客观化的人。”对马克思来说，民主就是新的社会主义社会，兄弟般的社会，其中的经济生活是按人道的原则来处理的。社会的成员们亲如手足，不再因劳动而彼此疏远，相反的，在自由的劳动中彼此相通。[33]

在新社会里，工人不再在他的人性中被异化。人与人、人与物之间的正确关系得以建立。马克思认为，资产阶级在底层大众被异化的过程中并没有受到损害，因为他们自认为是在控制着这个社会。他在 1842 年关于普鲁士的偷窃木材法律辩论的报告中首次提出这个看法。[34]当时他说，木头成了神物，成了“自在之物”，成为审判官，而人成为被审判者，人与那木材的个人、社会、政治关系都被忽略了。“如果木材和木材主人来制订法律的话，法律的内容也不会有所不同，不同的只是语言和制订法律的地点。这种可恶的唯物主义是普鲁士《政治日报》经常向立法者灌输其看法的结果，那就是只应当想木材与森林，不要考虑具体问题的政治意义，即不要把问题放到国家的理性与道德原则下去考虑。这是对国家和人类中的圣灵的犯罪。”[35]

马克思所关切的一点，用他自己的话说就是：人的各种社会关系的“透明性”。在一个合理的社会制度下，人们和物的关系应当是充分发挥物对人们的作用，而不是谁利用物来博取利润。为做到这一点，应当把已被物化、被疏离的人恢复为自然人，使人与人的关系成为一种人类兄弟的关系。无产阶级社会主义制度下的社会秩序是亚里士多德所讲的“城邦”和热诚派向往的兄弟社团的“神秘结合”（unio mystica）。马克思要想把物变成人的圣事。圣事（sacrae rei signum）的本意是引导人得救的标志。正是由于这个原因，马克思要揭露现代社会中的商品，已经成为一种神物，形成商品拜物教，成为一种谬误的圣事。他写道：“于是商品成了

一种神秘的东西，只因为人们劳动的社会性成为一种盖在劳动产品上的印记；因为生产者和他们的劳动总量之间的关系成了一种社会关系，这种关系成为物质产品与劳动之间的关系。这就是何以劳动产品变成了商品，变成一种社会化的物，它作为物是人的感官能感觉到的，而它的社会性质又是人的感官所觉察不到的……在商品世界中，人与人的社会关系被看成一种物与物的关系的奇特形式了。”[36]

由于本书的篇幅限制，在这里不可能对马克思极端复杂的思想性格作任何细致的分析。继本书之后，作者准备写一部关于19世纪的专著，到那时候，我希望划出更多篇幅谈论马克思。在本书中，作者不得不仅限于列举一些不可或缺的论题，要做的第一点是阐明马克思的思想怎样变成新的马克思主义世界的教条。历史学家必须研究一小批真正的马克思主义者的热诚派小团体与旧欧洲的群众性马克思主义政党之间的关系。从思想史的角度看，这种复杂关系特别引起人的兴趣。在马克思主义思想的传播过程中出现了研究马克思的学者，马克思主义文献的研究者，马克思主义者医生和历史学者。几个大的马克思主义政党和与之唱对台的自由党、民族主义政党一样，是阶级利益和反教权主义古老思想等的奇特混合物。在它们里面，既有生硬的热情，又有各种不从国教者小团体的忧虑和期望。在所有这些政党中包含了如此多样化的庞杂思想，正好说明在它们一旦执政以后何以如此软弱无能。它也正好说明，在这些政党中最活跃有力的小团体或个人，无论是左派或右派，都容易发展为独裁统治。这种独裁统治正适应了其中最有活力的潜伏热诚派的需要。在群众性政党中，要取得成功，领袖问题举足轻重，这个经验也很容易为大家所接受。在非社会主义政党中也有类似趋势，这也是完全合乎逻辑的。德国历史提供了许多突出的实例，如：对俾斯麦的热情拥戴、德国社会民主党与恺撒威廉二世大帝结盟引起的热情，和1914年世界大战爆发时各政党的爱国主义。面对这些19世纪末到20世纪初的实例，这些政党人士的孙辈真诚拥戴“元首”，期望这位元首来实现他们的理想，还有什么值得惊奇的呢?

另一个引人入迷的研究领域是马克思和极左翼热诚派之间的关系。马克思和路德一样，不得不为自己杀出一条生路来，他们必须这样做的理由也差不多。马克思憎恶乌托邦社会主义，认为它用财富和拥有财富者的结合错误地引导社会，把贪婪变成了嫉妒，结果是糟蹋了全社会。他认为在这种共产主义里，男人的品质低落就表现于妇女的品质低落。“人与人之间最自然、直接和需要的关系就



是男人和女人的关系……人类的全部文化发展都可用这种关系来衡量评价。"[37]不妨指出，从弗里德里希·施莱格尔到马克斯·谢勒（Max Scheler），大多数浪漫派和理想主义哲学家对待妇女和性的问题都抱着又爱又恨的矛盾心理，唯独马克思有一个幸福的婚姻。这一点并不是毫无意义的。

马克思把他所主张的共产主义和热诚派向往的共产主义加以区别，说："这是使人真正实现自己的本质……这种共产主义是完美的自然主义，也就等于人文主义，正如完美的人文主义就等于自然主义。由此便化解了人与人之间、人与自然之间的冲突，真正解决了存在与本质之间的矛盾，客观性与自我活动之间的矛盾，以及自由与必然、个别与种类之间的矛盾。人成为历史中已经得到了解答的谜，而且人知道他自己就是那个答案。"[38]这种人与社会相通、人与外部世界相通的理论，追根溯源可以从再洗礼派兄弟社团的憧憬中找到它的雏形，从下面这段话里便可看出这一点。马克思说："物质，直接可触及的私有财产是已经异化了的人生的一种可触及的物质表现。它由生产到消费的运动是在此之前的生产运动，即人的现实性之体现的可触及的启示。宗教、家庭、国家、法律、道德、艺术、科学等只是生产的具体表现方式，因而也服从于生产的一般规律。"[39]马克思和近代共产主义真正要求的是通过自觉发展的生产关系恢复古代社会中事物的关系。在古代社会中已经没落的功能制度，现在则由"计划"来代替。私有财产把人的生命占用了，因此废除私有财产就是消灭一切异化。

这个人类新社会成为拯救了自己的人类的新社会。在基督教会圣餐礼中，司祭要祈祷说："主阿！你通过基督不断创立的各种恩赐，使我们得以成圣、蒙福，敬求赐给我们。"在马克思的新社会里，工人阶级是那新人，他通过劳动，在历史中创造自己。他从屈服和疏离中转过头来，与世人和万物重新相通。《新约·罗马人书》第 12 章 1—2 节说："所以，弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的，你们如此事奉，乃是理所当然的。不要效法这个世界，只要心意更新而变化……"更新世界需要有牺牲。马克思的社会里，新人所作的牺牲就是弃绝在罪恶之中的旧世界。工人从那迷失方向的自我中解放出来，在为党工作之中"成为新人"，成为新社会的一个细胞。世界的转变和人的转变被看做是统一的。在苏联宪法中，唯一来自《圣经》的一句话是保罗在《帖撒罗尼迦后书》第 3 章第 10 节所说："若有人不肯工作，就不可吃饭。"这并不是偶然的巧合。

马克思所理解的民主是法国大革命的产物。由热诚派组成的雅各宾俱乐部

是自觉的弑亲、弑长上者。他们建立起自己的兄弟友爱社团,另一方面把君主—父亲、神甫—父亲、教皇—父亲的千年传统粉碎了。父亲是超越的象征,是神在地上的形象。只有承认父亲的威严和地位,才能由此建立起顺服神的旨意、统治、秩序,超越和个人与神的关系。由人民统治的观念是在弑长上过程中诞生的,它的基础是处决了代表父神和古老欧洲父系社会的国王。法国大革命所提倡的"博爱"是在废除了等级、长上、父亲的权威后,在"平等"基础上形成的人与人的关系。[40]"真正的博爱只存在于天真无邪的儿童中间。"杀死父亲就消灭了基督教思想中的"原罪",因为那是人类从父亲那里继承来的。消灭了原罪,人就回到了天真无邪的时代。"从社会学角度看,原罪来自父亲有罪。永恒之父这观念要由大地母亲代替。"[41]

革命的兄弟姊妹想通过新的大地母亲,获得无罪无邪的身份。这是意义重大的一件事。从荷马时代起直到19世纪都是"神的权力统治"(Dominion)。领主们则划出这种统治的疆界,和各个统治地域之间的距离,各自有什么特点。正是出于这样的思想,在15、16世纪时勃艮第王国和西班牙王国要创立自己独特的宫廷礼仪,这种礼仪是为要制造一种魔法的效应,标志着统治者与其他一切之间的距离。西班牙统治摇摇欲坠时就越发要靠宫廷礼仪来支撑场面,向民众显示一种统治者的气势。这种统治权力与古老的男性尊严是分不开的。现在革命却要改变它,建立起一种由大地母亲而来的女性权力统治。"物的自在"既是表明一种创新中的魔力,同时又流露出不安。

在俄罗斯,争夺统治权力的斗争采取了一种不寻常的形式。俄罗斯人从来都尊崇"大地母亲";与西方比较,俄罗斯人也从不曾对他们的坏"小父亲"——沙皇——显示出特别尊敬。进入19世纪后,俄国的热诚派运动不再仅仅是宗教运动,而朝政治化方向发展。它不久就把对大地的古老信仰变成对母亲大地——神圣俄罗斯——的信仰。在这个观念里,民众也成为神圣的,却被那些"小父亲"——沙皇——践踏在脚下。对父亲的蔑视在陀思妥耶夫斯基的小说《卡拉玛佐夫兄弟》中,表现得淋漓尽致。斯大林常把群众比作布尔什维克党的"母亲",表示布尔什维克党应从群众中汲取真正的力量。这也是来自俄罗斯的传统观念。

自法国革命后,和推崇母亲同样重要的是兄弟们造反的观念。人——兄弟——经从父亲的统治下独立,便自行担当起实现《主祷文》的任务。《主祷文》第一句:"我们在天上的父",现在成了"我们在地上的权力";"愿人都尊父的名为圣"

变成“公民都极力在社会上宣扬自己的名声”。“愿父的国降临”变成了“我们的义务是在地上建立天国”。“愿父的旨意行在地上如同行在天上”变成要取得最高成就的意志。“我们日用的粮食今日赐给我们”变成政客们关于自由与面包的保证(纳粹党向人民的许诺口号就是“自由与面包”)。“免我们的债如同我们免了人的债”变成了自由放任,自由通行,它意味着人类弟兄把“自行赦罪”这个可怕的精神包袱背了起来。在这样的自我免罪中,诗人和作家发挥了重要的中间人作用。罪得赦免还不够,因为人们还没有把握,自行赦罪是否真起作用。他们要求确凿的免罪,才能平息心中的不安;为此,在内心建立起一个异端审判法庭。社会的每个成员都要发挥过去专制统治的某些职能,那就是对违反社会规定的思想行动准则的人加以谴责、打击(美国有一个长久以来的传统就是由社会审判异端。如果想到美国历史上各种受灵感的民主小组织之多,则社会审判异端也就不值得大惊小怪了)。

从古老的父亲统治下取得独立的兄弟们,在他们的战斗组织——政党——里树立起法庭,并宣告进行不间断的最后审判。主祷文里的“拯救我们脱离凶恶”变成这种狂妄的人间审判的自我标榜。现在弟兄们需要的是安全感,于是国家就成为保险公司,承担起疾病保险、意外保险、失业保险等业务。其次,人们指望靠医生、政客、工匠、美容师等民主救恩集团里分工不同的弟兄们使自己脱离凶恶而得救。人们在这地上乐园里树立起自己的“圣象”加以崇拜,这就是影星、歌星、球星、美女和他们的“天使”般的容貌。这些天使般的美女或美男子像是替地上乐园中的兄弟姊妹们实现了他们的心愿。以往为圣父和圣子举行的节期现在变成人间弟兄们的节日。这些节日要保持经常进行,不然,人们在地上的救恩就将失落。以往复活节的欢乐只是一年一度,现在人们要求天天过节,这种庆典不再在大教堂举行,而改为在好莱坞举行了。

以祖国为一切的公民们实现了“复活的人”,如同《马太福音》中耶稣复活后对门徒说:“天上地下所有的权柄都赐给我了,所以你们要去,使万民作我的门徒,奉父子圣灵的名给他们施洗。”(第 28 章 18—19 节)这些得救的弟兄们以往是奉天父的名传福音,现在变成以“自由、平等、博爱”作为新的三位一体,去到处宣扬了。他们靠军队、贸易和文化上的世界主义向今日的异教徒——就是还未民主化的各国民众——传播新的民主福音。复活了的人们为民主到处取得胜利而欢呼,他们高举刀剑,奔向每一个大陆,向旧的统治势力作战。在由复活的人组成的国家里,

过去外国殖民主义帝国主义的枷锁被打碎,民族主义国家兴起了。

新时代的标准公民应当参加成百个社会、协会、委员会,在其中承担各式各样的职务。在美国和俄国,一个盖着西方的印记,一个盖着东方的印记,但都自认是有特殊灵感的兄弟社团,都培养它的公民成为社会活动的积极分子。在这两个国家里,每个人都必须与社会合作,亲身参与并精神支持社会的各种仪式活动,以自己的言论行动(加上其他人们的言论行动),完成社会的救赎。现代人一面是什么都要拿出来的父亲,一面则又是什么都伸手去要的忤逆儿子,而还要解决两者之间的矛盾。他一面责备自己的贪婪和情欲,一面又极力激起自己的想象,然后再为不能满足自己的欲望自怨自艾。这种浮士德式的要求一切,又想自己成为一切,使现代的学者、有教养的人以至政客,都陷于精神分裂。人们既有野蛮的冲动,又受高度文明的控制;既想成为"父神",又想充当"人子"的角色,结果只有陷于分裂状态之中。

当这种矛盾冲突到无可忍受时,这些已经得到解放的弟兄们只有向一位超级父亲呼吁。于是可怕的独裁者兴起了,把大众贬到罪孽深重的地位,然后使大众甘当奴隶,甘心充当这个新亚伯拉罕向神献祭的祭品。这位独裁者把秩序重建起来,结果是神权统治又重新建立了。他把属天的与属地的重新分开,把原来上下不分的局面自上到下都撕成两半。在这个新秩序建立的过程中,成千上万人受苦死去。欧洲的保守反动势力早已看到了这种可能的发展。20世纪20年代,赛里埃男爵(Baron Seillière)已经看出政治的热诚派将产生什么毒素,对民主的欧洲带来什么后果。[42]

在欧洲的新社会里,问题是怎样把兄弟社团的理论变为现实。在过去千百年里,古代社会有它自己涵盖民众的方式。古代社会的统治者,凭着他们向神承担的义务,要安排好社会中一切成员。古代社会的民族、村落、封建贵族社会和作为政治中心的城市是生者与死者在一起的大社团,人们做工、拜神的地方,置放工具的地方,修理车辆的地方,饲养牲畜的地方,以至死人埋葬的墓地,一切都安排好,协调好。连人们什么时候唱什么歌,哪些是敬神的颂歌,哪些是送葬的哀乐,哪些是收割庄稼的歌,哪些是渔夫的歌,都是有规定,有秩序的。

严格说来,古代社会中既没有民众的地位,又没有物质的地位。什么工作时间、休息余暇时间,这种观念在古代社会里是没有的。现代社会才有这些概念,随之而来的是人们的生活也被分割成原子般微小。在古代社会里,个人是没有地位



的，甚至没有孤立的人这个概念，每个人都从属于氏族、氏族联盟；人们使用的语言也离不开传统的规范，其内容都是和圣徒与罪人、劳动与义务、东西与家庭、生与死密切关联的。当别人向他们提出要求或在环境发生变化时，他们的反应方式都是几千年来一贯的。他们承受的精神遗产中，是无数不幸、苦难、牺牲、失败和成功的经验。他们就是靠这份遗产过活的。古代社会对事物的承受能力几乎是无限的，因此，这个制度十分顽强持久。它有欢乐与悲伤，也从不怀疑它们的意义。在接受事物的同时，他们也要有报偿。宗教仪式和传统规定了在得到好处时，应付出多少报偿。但民众从经验中懂得，对长上和有权柄的人，与其等他们闯进家门随手抢东西，不如自己先多送上一点。这是老百姓世代相传的生活智慧。

在古老社会里，人们虽然受某些规范的束缚，却不一定是奴隶。他们对各种人和物的忠诚关系使他们行事时多少有点回旋的余地。古代社会有某种接近于无政府状态的个人自由，这使社会遇到天灾人祸时的承受能力大大增加了。它就像大风中的一枝芦苇那样，随风摇摆起伏，却始终保持着自己顽强的生命（欧洲那些真正的革命者，通常也反映出古代社会那种生命力；但是欧洲的保守主义社会却没有这种弹性，它对变革要求的反应，通常是激烈的极权统治）。各种事情都没有明确的法律规定，而是以“风俗习惯”和“老式的权利”为准。在古老风俗习惯支配下的社会生活各领域，其中的伸缩余地比一切已由法律事先作出规定还稍多一点自由。现代社会是构筑在禁令和强制要求之上的；它们通常都较抽象，比在传统风俗习惯下，生活中的自由少些，从而快乐也少些。在古老的社会环境里，人们想笑、想唱歌、想跳舞时还比较容易做到，因为人们彼此之间的关系不是那样抽象、刻板。农民能在村庄里、原野中作乐，因为他们对自然可以充分信任。他们知道世上和天上的一切都是活的，不是死的。正如瓦尔特·封·德尔·福格威德(Walther von der Vogelweide)称他的手杖“拐杖先生”，古代社会的人们也给牛、羊、树木各种东西起各种名字。遗留到现在的还有如船只的名字或庄园的名字，除此以外的其他事物都被还原为单纯的物质，生命的尊严被剥夺了。

古代社会与它的环境的关系，有两个特点：对颜色和形状的强烈感觉和一种高度发展的集体记忆。当工业革命侵入农村时，它使农民百姓很快就失去了对颜色和形状的感觉。本地的传统手工艺很快消失了，过去对房屋、家具、用品讲究式样，现在也趋于简单化、机械化了。过去地方民族服装五彩缤纷，反映出人和自然、社会、物品之间相通的关系（不妨想一下在比利尼斯山、阿尔卑斯山、巴尔干各

地和鞑靼人的传统服装),而进入现代社会里,越是机械,不协调的楼房越要放在市区中心。姑娘们对衣服颜色和式样的感觉也迟钝了。人们的记忆力也丧失了。随古代社会的瓦解,人们的记忆力很快衰退了,民谣、历史传说、神话、童话、俚语也随旧政治宗教责任的消逝而消失了。这是近几十年来的一种世界趋势。非洲的矿工回到自己在丛林中的民族部落时,感到民族的传统社会和它的集体精神如此遥远,就如同欧洲农村的孩子在大战结束后或在大城市工作后重返故乡的陌生感一样。19、20世纪的欧洲文学艺术只是一种设法代替古代社会的色彩、形式的尝试。为填充城市乡村的空虚,就把广告和宣传打发出去。它们的人工的颜色和造作的时装式样是为了用来取代大众生活里那些真正的色彩,正如想用政党纲领和政治意识形态恢复古代宗教在大众中引起的热情一样。

以往一千年的神话和思想体系,为先前的支持者所抛弃了,古代社会的团结一致也迅速分崩离析。在这一切变革中,群众出现了。[43]但除了宗教的小教派、少数不从国教者和左派之外,没有人对群众给予关心。左派只是在他们打碎古代的禁忌,并在浪漫主义和最初的心理学著作(司汤达[Stendahl]及利奥帕第[Leopardi])中崭露头角时才开始组成政党的。地下运动以血液的红色作为自己的颜色。它的另一面阴影则是褐色的,是中世纪农民的颜色。作为左派兴起的对应,一种新的右派出现了,它是巴洛克运动的蜕化。新的右派宣布:要为一切事物建立起正确的秩序,教育民众正确分辨是非并认真贯彻。它在这种自封的使命之下,也像左派一样,沦为一种错谬的魔法。它的颜色是黑色。它铲除了古老的教会神职人员等级制,而代之以自己的更为可怕的一套。这是企图征服世界的新神职人员,建立新的主教。

古代关于工具的观念一旦被打破后,人们开始转向机器,这是能够完成任何工作的一位新神。靠它的帮助,人得以很容易又很快地掌握了物质。机关枪是在1861年由盖特林(Gatling)发明的。影片是在1864年由杜柯斯(Ducos)发明的。1866年,西门子(Siemens)发明了电动机;1867年,诺贝尔发明了炸药。1870年,夏柯(Charcot)在心理病理学中采用催眠术。这一系列发明都是在同一个时代环境下出现的。从此可以驱使从人的潜意识一直延伸到整个宇宙去为人的权力服务。屠杀人类更新、更精致的技术被开发出来了。影片,特别是有声影片发明之后,渗入到以前还能抵制外部世界影响的许多领域,把人的最深层的贪欲激发出来;连同无线电广播,把人变成一种原始的生物。人的贪婪的眼睛与耳朵变为一



个感官，嘴与肛门也像单细胞生物那样直接联起来了。对价值的理解已被破坏无遗，使由圣还俗的眼睛和耳朵陷人于不能自拔的声色之娱之中。在大规模影视工业的支持和国家的容许下，电视屏幕上的暴力和色情，使人很快地生物化、非人化了。所有这一切加上远距离交通工具的发展，使人过去在距离中衡量世界、实现自己，都被打乱了。只要看一下在飞机里的乘客们、在旅馆里参加各种会议的人们的面孔，报纸上新闻记者从世界各地发出的成篇累牍的报道与评论；这些人住在统一规格的旅馆里，就朝鲜、柏林、南美印第安人、中欧知识分子等题目，又说又写，还进行政治交易。

19 世纪的科学家们曾经模糊地预感到人们将难以正确地把握事物；在这方面最敏感的莫过于卡尔·冯·克劳塞维茨。恩格斯和列宁都把克劳塞维茨的《战争论》一书看做是企图对物质提出新的见解。克劳塞维茨把战争和贸易、政治看做同是人类的活动，战争与贸易的共同点在于都是人们利益的冲突，而政治则无非是贸易的另一种形式。[44]有嘲弄意味的是，我们不得不到讲阶级斗争理论的马克思和讲战争理论的克劳塞维茨那里去寻找对人类的正确看法和对时代真实问题的探索。克劳塞维茨研究政治战的哲学，却被毛奇①和鲁登道夫②把他歪曲为总体战争的大使徒，这是 19 世纪思想界的一大特点。克劳塞维茨要想用人们能够理解的语言来说明战争这一个人类生存中的现实。而狂热的鲁登道夫则在《论总体战争》(柏林，1935 年，第 20 页)书中论述说："战争是人民生存意志的最高表现；政治必须服从战争的进行。"理想主义哲学家和人道主义的开明使徒们完全没有觉察到工业革命对欧洲社会带来的巨大变化。与此相近的一点是，一些无神论者诗人和思想家常常比某些神学家还更了解神，一些从事艺术创作的艺术家往往比某些技艺能手更懂得物质和如何控制物质。与时间赛跑的成功者、现代人，并不能控制时间，倒是少数孤寂的思想家、艺术家和圣徒超越了时间。经济学家、军事家和政治领袖并不能掌握空间，他们无非是统治或残暴地降服它。但是晚近的一些建筑师却重新发现了空间。他们想起，建筑和装饰是相关联的。莱特③为"保持内

---

① 毛奇(Moltke，1800—1891)，于 1857 年后三十年间任普鲁士陆军总参谋长，因改革军队组成，使普鲁士在 1866 年普奥战争、1870—1871 年普法战争中取得胜利。

② 鲁登道夫(Ludendorff，1865—1937)，第一次世界大战时德国陆军总参谋长，后加入纳粹党。

③ 莱特(Lloyd Frank Wright，1869—1959)，美国著名建筑设计师，首创"有机建筑"，把建筑与其自然环境看做整体，进行设计。

部空间和宇宙空间相连接”所做的尝试,[45]以及其他类似的趋势都不仅仅是热诚派或浪漫派思想的余绪,其中另有新意。对现代建筑师来说,物质世界不再仅仅是阴暗的红色棕色的大地底层,引人去加以征服。新的建筑设计师并不想以建造山顶的城堡、巴洛克式修道院或巴洛克式思想体系来征服物质世界。他们并不认为要与物质世界角力,必须把物质世界像一个原始巨人那样按倒在地下;相反的,他们看物质世界是明亮、透明的空间,可以展示并确立起人的心灵力量。

当艺术家以及孤寂的思想家致力于把握这新现实时,教会则极力想表明,天下一切如旧,什么事也没有发生。教会未曾真正关心大众和物质世界,因此也就失去了对大众和物质世界的影响力。失去这种影响力之后,教会又屈从时代而失去了和大众对话的语言。基督教的语言在社会大众中间失去威信,最后蜕化成为婚丧嫁娶、爱国节日的一种装饰。它是一种用以填满时间的音乐节目,仅此而已。对基督教会的讲道,信徒通常并不认真对待,也幸亏如此,因为信众若认真听的话,就会察觉它们往往比反基督教、反教会的小册或演讲更加有损于灵性。“因为它们并不真正带人领会接受信仰,甚至连抨击教会没有灵性的克尔恺郭尔自己也不例外。”[46]弗里德里希·施莱格尔感到宗教已不再是世人得到救赎的途径,而成为知识的一种媒介,许多人都抱有同感。施莱格尔“不满足于基督教会宣讲的真理,而要懂得神和神在他里面引起什么效应”。[47]德国的新教流于失败是由于太顺应时代。它把末世和现代、圣灵和自我、圣洁和天才都掺和在一起了。天主教的失败则是由于太不相信时代,甚至去镇压教会里最好的思想家,只因为那些思想家敢于探讨新的领域、新的问题。

基督教新教对19世纪的许多文化、科学成就是做出了贡献的,也倾注全力去支持这些成就。这样直接面对世界,是含有巨大危险的,因为它会导致基督教福音的淡化。老的信义宗、加尔文宗和虔敬派以教会的城堡作为庇护所,从城楼上看大地到处都已异教化而愤叹世风不古。他们只有期待神的愤怒来纠正时代的错误。而他们的下一代就走出了城堡,力求把时代精神和《圣经》结合起来,力求找出“历史中的耶稣”,并把热诚派的传统,他们自己的传统,法国大革命的人权主张与科学及19世纪的历史批判结合起来。

新教神学与新时代的暧昧关系可以从施莱尔马赫(Schleiermacher, 1768—1834)的著述中看出。他的基本观点是:“教义神学是研究一个时代与基督教会流行信条之间的关系。”[48]寻找时代精神,在开始时是充满热诚的。新教思想家都争

先恐后地寻找基督教神学与时代精神一致的地方。施莱尔马赫对基督教教义的解释是想含而不露地把泛神论与基督教结合起来。他自己就是一身而兼教授、作家、公民、爱国者的一个人。他曾有一次把建立资产阶级社会比作耶稣基督的救赎活动,认为在资产阶级社会里,个人将由“公民”这种新人所代替。这是关于圣灵感动下的民主发展过程的一个极好说明。他使整个19世纪都为之倾倒。1834年,施莱尔马赫逝世后,朗克[①]在悼念时说:“施莱尔马赫将永垂不朽,像他这样的人,大概不会再有了。”但是,施莱尔马赫却再生了。他的精神连同其思想内容与特点都再生了上千次。19世纪无数作家、教授和神学家都以他为榜样。1907年时,他已被尊为“19世纪的教父”,直到1924年布鲁诺(Emil Brunner,新教神学家)对他的思想加以抨击之前,他都是极受尊敬的。迟至1946年,卡尔·巴特还承认说:“今天我们没有人敢说,我们是否已经征服了他的思想,抑或不管反对他的声音多么响亮,我们仍然是他那个世纪的儿女。”无论是感伤的宗教形式主义或爱国的虔敬主义、文化人文主义都深受施莱尔马赫的影响。他推动了黑格尔左派的神学运动,认为神只是人的变形。他又是第一批圣经学者中的一个,对《福音书》的文献进行批判研究,指出其中有增衍、谬误和不同版本之间的差别。他和他的门生们力图阐明基督教的各种因素中,有许多早在基督之前便已存在,而且东方的早期神话中的思想,与基督教《旧约》中的创世神话、《新约》中的天地末日相比较,在哲学上更清楚,在宗教上更有说服力。从施莱尔马赫直到今天的神学研究,新教牧师们都小心地把自己的科学良心与宗教信仰分开。其中不少人由于社会大众对“牧师—父亲”这个观念印象不佳,因而由牧师转业去当作家、大学教授或科学家了。

新教的荣誉和苦恼、所享受的恩典和历史命运都与这场辩论和这种研究血肉相关地连在一起。在这种研究中,《圣经》文献的历史性逐渐澄清,它在灵性宇宙以至世界宗教中的地位也逐渐明确。正当欧洲基督教国家朝着“一个世界”前进时,上述认识就更为有意义了。它的经验、才华和天赋能力需要检验、论证、修订和净化。对《圣经》版本的文献批判研究有待继续进行。对原始基督教产生时代的研究,关系到对初期教会的了解、基督教义历史的编纂。它将可免于热诚派或正统派的成见,也免于下层群众中宗教运动的意识形态性质。哈纳克(Harnack)、

① 朗克(Leopold von Ranke,1795—1886),德国历史学家,提倡对历史进行客观研究。主要著作有《宗教改革时期德国史》、《近4世纪罗马教皇史》及《世界史》。

狄尔泰(Dilthey)、崔尔许(Troeltsch,德国新教神学家)和维尔纳(Werner)都曾对这个问题进行过广泛的探讨。我们现在需要的是作基础研究,进而完成一部基督教的精神历史,一部真正的欧洲思想史,其中能用足够篇幅来探讨基督教信仰上各宗派以及组织上各教派的相互作用。

一部真正欧洲的精神历史需要新教、罗马公教会以及东方正教会学者的通力合作。这部书将为范围更广的基督教精神历史提供资料和注解。它的作者需要有灵性的训练和教会工作经验。它将涉及对宗教改革运动初衷的批判再估价,并探讨这场宗教改革运动如何得以继续下去。自马丁·路德那一代谢世之后,一直到莱布尼茨、歌德、施莱尔马赫、大卫·施特劳斯、费尔巴哈、尼采,直到今天,思想家们通常都自觉或不自觉地成为改革家。就这一层意义说,宗教改革并未结束,也没有结束的迹象。

从另一个不同的角度来看,19 世纪新教的命运有其特殊的重要性。上文曾经提到,基督教新教在谋求了解时代精神并使教会与之协调的过程中,自身转化成为世俗科学、文化和文明了。它也把基督教变成了清谈。在古代社会的修辞风气,讲究形式华丽的时尚和教会圣事礼仪逐渐僵化、蜕化、死亡之后,基督教成为一种漫无边际的清谈组织。真正有内容的话,总不出两个基本的来源。它们或是反映宇宙的秩序(如荷马与罗马人、罗马公教会的思想著述),把确实无误的本质与确实无误的外表结合成为地上的圣事;或者是从神得到启发,出于自我内心深处的感受(如先知、民众的救星、马丁·路德以及热诚派)。在后一种情况下,它作为个人的见证也是同样确实无误的,反映个人的觉醒、经验和生活。当这种灵感从它的高峰跌落时,平淡无味的主日讲章便出现了。时代精神能笼罩每个人,并把宗教与个人的精神连接成一个奇特的杂交品种。在纳粹统治下,德国新教往往屈服于这种引诱。路德与罗森堡、元首与德国新教都混在一起,就如同 19 世纪初叶的欧洲文化中,把国家、教育与宗教混在一起。在纳粹统治时期,一个德国新教神学家写道:"从神学角度看,诚实的科学努力、真正的工作以及真正的国家社会党战士社团可以最圆满地结合在一起。人生先于知识,信仰先于政治意识形态。生命统率神学、基督主宰生命(Vita magistra theologiae, Christus dominus vitae.)。"[49]德国新教神学的地盘已经被剥夺完了,正如这位作家自己承认的,他的信仰已经变成一种政治意识形态:"谁能否认,我们的利益与政治和技术是紧密结合的。想回避这种结合是不可能的。凡是自己拥有一辆汽车的人都懂得,他的精神

文化生活完全取决于他的财产。”[50]基督教所传的真道已经沦为日常生活中的零碎钱币了，它的两面都盖上了时代的印记，还因虚幻的希望与理想而丁当作响。它已经无力把自己的特性印到时代上去，或在这样的时代中作基督教信仰的见证。

罗马公教会为应付这个时代也有它自己的问题。它最惧怕的是压制了一千年的各种异端，又忽然被纳粹党释放出来。这种内心的惧怕又由于1789到1870年教皇地位所受的打击而加深了。法国革命、意大利民族主义抬头、狂热政治意识形态的滋长和古老天主教国家的冥顽不化，使教皇制陷于一种危急的局面之中，这种局面一直到晚近才有所扭转。

“时代”和“时代精神”极大地震撼了19世纪的罗马公教会。正如陀思妥耶夫斯基把“时代精神”比作“敌基督”，[51]罗马公教会眼中的时代是充斥着革命党和异端小教派的邪恶时代。自奥古斯丁那时起，教会对时间进程总是抱着怀疑和戒备心情，奥古斯丁的“不变的神”是在目睹人间罪恶的时代之后而超越地树起的。这种看法经过托马斯·阿奎那而确立起来。随后修道僧们再次否定时间的意义；到自然哲学家和泛神论者手中，时间更被轻蔑，19世纪里，经院哲学又重新受到重视，用以维护教皇制；同时也把托马斯主义对时间的看法重新挖掘出来。托马斯认为时间是暂时性，是坏的，应当以永恒去克服时间，而教会的统治就代表着永恒。[52]“可恶的”时间威胁着教会，并夺去了它在世上的地位。[53]

罗马公教会由于对时间的深刻惧怕而付出了沉重的代价，其中很大一项是自1830年到1950年之间，自己断送掉了天主教思想界的一批精英。拉蒙内①、段林格(Döllinger)、纽曼②、阿克顿勋爵③或是被罗马教会革除教籍，或是受到教会压力而消沉下去。[54]但是他们已经开始回答我们时代的某些重要问题了，而且他们对这些问题的解答属于宗教思想发展上最值得重视的部分。在他们受到罗马教会谴责后，他们的后继者还继续研究这些问题，甚至有些本来谴责他们的人也来研究这些问题了。在天主教内，占据教会领导职位的一体派(integralists)谴责时代精神，而天主教内进步派却追随时代精神向前走去了。有不少人试图刷新罗马公

---

① 拉蒙内(Lamennais,1782—1854),法国宗教与政治作家。1816年加入修道会,热衷维护神治原则,后经过天主教开明思想而接受革命思想,于1832年被教皇谴责。

② 纽曼(Newman,1801—1890),英国天主教会枢机主教,著述中包括诗歌、小说、历史、哲学。

③ 阿克顿勋爵(Lord Acton,1834—1902),英国历史学家,其遗著主要有《近代史讲演录》、《法国革命史讲演录》。

教会,甚至想使罗马教会的神学与康德哲学、德国理想主义和其他流行的哲学、政治思想相协调。这一系列发展带来三个主要的后果:现代派经常遭受罗马谴责;第二个后果是由此引起他们内部分裂,甚至原来的思想观点也不再坚持;最后,导致他们没落的那些重大问题被教会禁止继续讨论。19 世纪欧洲天主教由于不敢面对时代,失去了它的知识分子、失去了资产阶级中一大部,更失去了工人大众,还失去了为它维持统治权力最重要的宗教语言。它原来已经失去了对教育与科学的统治,结果神学家的思想、语言和风格与世界和时代精神越离越远。思想贫乏、情绪感伤、语言上陈词滥调再加上从论敌著述中摘引的片断,奇特地搅拌在一起。甚至一些大神学家如西本(Scheeben)和牟勒(Möhler)的著述,所使用的语言也一样难懂。枢机主教纽曼的散文虽然十分动人,但也往往充满恐惧的情绪和忽冷忽热的辞藻。

罗马公教会在政治上、社会上、思想文化上和宗教上虽然失去不少阵地,但在其他一些领域还有所进展,显示出西方还有新的潜力。在关于玛丽亚的教义中还有无穷的机会,可以从中发展出对整体的、圣洁的人的新理论。在教皇庇护九世到庇护十二世之间(教皇庇护九世于 1846 至 1878 年在位,教皇庇护十二世于 1939 至 1958 年在位),罗马开始要想突破过去一千年中的各种限制,对自身的普世性和对全世界的责任作一些新的思考。教皇利欧十三世(1878 至 1903 年在位)又转向东方教会,转向斯拉夫人和新教的团体,他称新教徒为“最亲爱的弟兄”,称赞时代的进步和现代人的团结互助。他对 20 世纪表示欢迎,虽然其中半是希望、半是敌意。教皇庇护十二世在 1943 年 6 月 29 日发布的通谕《奥秘的圣体》中发展了一种有关教会的神学和教义,宣告教会超越教廷的各种政治意识形态,它要力求巩固自己的地位。他对西欧的社会主义持肯定态度,并对新教徒的意愿表示理解(参阅他于 1952 年 8 月 20 日致德国公教徒的贺信)。他也表示与全球善良人民站在一起,承认自然科学的独立性。伽利略和其他许多支持科学主张思想自由和天主教政教分离的著名人士都予以恢复名誉。

19 世纪里,圣徒、科学考察家、作家、诗人和艺术家的巨大牺牲开始结出果实来。修道会又重新兴起。在法国、天主教更新运动既包括圣事运动又包括灵性运动,它是曼佐尼(Manzoni)、弗格萨洛(Fogazzaro)和其他同时代人所受苦难的果

实。天主教思想家如马利丹①、马塞尔(Marcel)和冯·巴塔萨(von Balthasar)参与了欧洲内部的对话,促进了天主教与科学和时代良心之间的接触。[55] 19世纪天主教的理论进展及缺陷,都可在新托马斯主义中看出。在此之前,上一次新托马斯主义运动是在16世纪的西班牙兴起的,当时它成为反对新教的宗教改革和天主教内热诚派的一个强大的灵性运动。19世纪的新托马斯主义在初起时是为了研究托马斯主义的精神遗产,它得到教皇利欧十三世以及庇护十世、十一世、十二世的支持。托马斯主义再次被召唤出来是为了反对现代主义的各种表现:开明主义、自由思想、泛神论、诺斯替派思想和国家主义。其结果是,新托马斯主义经常面临被误解和自己变质成为是政治意识形态的危险。

为维护新保守派和集权主义的政治权力体制,匆忙做点综合的看法是很容易的事。每当人们面临一种危险的理论时,就会向新托马斯主义求救。这就是新托马斯主义在南北美和南欧(西班牙、葡萄牙、意大利)兴起的原因。尽管当时是处于这样一个环境之下,对托马斯著作的重新研究带来了丰硕的成果。托马斯主义哲学是开放的,它的思想家在当年对新问题的探索和反应,从中可以引申出回答今天时代问题的哲学。一种出自信仰的新哲学所需要的思考角度已经形成。这个新哲学的特点是真正开放的理性主义,对自然律的信念再次更新以及把个人人格与社会、科学及人生问题结合探讨的强烈兴趣。新托马斯主义连同它在科学上的清醒态度对经历了19世纪那种极端混乱的欧洲思想界来说具有特别重要的意义。欧洲哲学思想由于内在的分歧,曾一再被推向神秘化、灵智派(gnostic)和极端狂热的方向去,使它很容易被地下思潮以及冲动性的、机械论的或自我中心的倾向所控制。

托马斯·阿奎那本人的哲学思想最大的长处就是它愿意按人的本来面貌来和人打交道。托马斯的思想体系既不排斥人的自然倾向,又不排斥人的心灵要求。新托马斯主义只要谨守它鼻祖的初旨,就可能创立一种新的基督教哲学人类学(可参阅约瑟夫·皮珀[Josef Pieper]及其他一些人的著述(如斯塔福·克里普斯[Stafford Cripps])。阿尔伯·密特勒(Albert Mitterer)已经把托马斯世界观中自然哲学部分所包含的丰富问题展示出来。还有一点可以明显看出的,是新托马斯主义的早期思想家们关注社会、政治问题,使他们很容易进一步集中考察人的

① 马利丹(Maritain,1882—1973),法国新托马斯主义天主教哲学家。1925年发表《三个宗教改革家》,批判路德、笛卡儿与卢梭。

问题。至于自然法则的重新兴起将带来什么后果还难以预料。托马斯的政治人文主义则已开始激发起一种基督教思想,去解除大众的痛苦。基督教民主思想(如雅克·马利垣)、英国宗教社会主义思想以及美国新长老会派的联合神学已经在北美洲年轻一代耶稣会士、多米尼克修士中间引起新的社会思想。新托马斯主义主张在天主教内部开展成启蒙运动,使天主教思想从狭隘保守的枷锁中解放出来,进而发展人权和政治自由。它反对目光短浅、自我中心、回避责任,不敢面对抱其他哲学信念的人们的思想主张与社会要求。这种思想是托马斯·阿奎那的真正声音。它知道每一个人都对全世界负有一份责任。从法国天主教与第三共和国的妥协中可以看出这种精神,教皇利欧十三世的通谕中也能呼吸到这种气息。一种基督教民主的哲学,天主教对因民族、宗教、政治而受迫害的新教徒、犹太人、黑人、持不同政见者的关切是天主教普世主义的萌芽。若不是由于新托马斯主义鼓吹开明启蒙,重视自然法则,主张国家和社会大众的共同福利,相信一切人与生俱来的自由、尊严和理性,天主教普世主义的萌芽是不会出现的。

今日的基督教会有它不容忽视的危险。巨大的可能也意味着巨大的引诱。下面列举的一些问题可能对欧洲未来精神命运有决定性的意义。

(一)某种天主教形式的"遵命一致主义"(conformism)。这种遵命一致派会很容易地推崇里尔克的"圣方济式"灵魂、海德格尔的天主教本体论和希特勒的第三帝国。这样的思想家在欧洲思想界造成了混乱,其中一些人与他们的新教同事一起屈服于第三帝国。曾有一位著名的天主教教义学者认为:"国家社会主义运动是对19世纪、20世纪思想的最重要的抗议。"他还说:"国家社会党的行动准则与天主教的道德律出发点不同,前者立足于自然世界,后者则是从超自然出发,但它们都指着同一个方向。"这种遵命一致主义导致根据政治时势不断作调整,结果是文化公教主义逐渐采取了19世纪新教的立场。而这些人却不愿意去研究今日更迫切的现实问题。

(二)利用天主教作为维护特权阶级、某种政治经济主张的伪装形式。

(三)力图建立一种新的天主教民族主义,采取极权主义制度。这一类运动有如"法兰西行动"和"西班牙式行动"。[56]这些运动以君士坦丁大帝、查理曼大帝和多诺索·柯泰士(Donoso Cortes)作为守护神。它们的战斗口号是:一种信仰、一个民族、一位领袖、一种文化。

(四)使罗马成为超级莫斯科。对此,耶稣会士卡尔·拉纳(Karl Rahner)已告

诫罗马教会，不要变得像一个极权主义国家的梯子。另一位耶稣会士古斯塔夫·魏特(Gustav A. Wetter)曾经指出，苏联思想与天主教实践之间的许多相似之处，并说："这种把布尔什维主义和罗马公教会相提并论，并不仅仅止于它们外在的相似之处。"[57]

(五)把各种从根本上不是天主教的思想称作"新天主教"。许多有才华的天主教作家、诗人接受了诸如灵智派、摩尼教或加尔文宗新教思想。这些思想往往经过伪装，在它们影响下，基督教对自然的积极合一态度被淡化了，另一方面，"神恩"被片面强调，有时是从乐观主义出发，有时又是从悲观主义，认为人性败坏，自己无可为、无希望。

上述的各种企图与引诱，无论是为了逃避现实，或追逐现实利益，也无论以保守或进步派面目出现，其共同特点就是寿命都不长。持这些主张的人已经失去了对基督教自身力量——无论是下面的力量或上面的力量——的信心，也不再相信基督教的祈祷、行善、受苦、牺牲和精神操练、思想探讨还有任何意义。谈论思想只是为了掩盖对神灵、自由、仁爱已经失去信心。在基督教的这种悲惨处境中，天主教徒和新教徒一样。多数基督教著作都是把各种不同思想，未经考察它们的历史由来，也未曾加以消化，就生硬地拌成杂拌，因此很难认真对待。

当代的一切思想文化讨论都是一种语言上的斗争。在世界历史上，胜利者往往把战败消逝者的语言掠夺过来。古代世界后期的基督教(成为罗马帝国国教之后)便把异教的思想家和诗人变成是为基督教作见证。后来情况依然如此。欧洲内部的斗争于15和16世纪出现第一次危机，当时民族语言取代了拉丁文，与拉丁文同时衰退的还有古代的天主教形而上学及其华丽的形式。在法语中直到19世纪还保存着罗马公教会语言所描述的宇宙。直到19世纪，法语在欧洲普遍通用它的语言核心是在启蒙运动和古典主义中形成的，因此它得以继续代表罗马天主教会。19世纪的诗人和思想家以巨大的努力想使他们自己的语言成为独立的神圣王国，他们创造了世界语等人造语言，希望把灵性主义者梦想的普世语言付诸实现。另一种比较现实的办法是简化英语，推行所谓"基本英语"，把它提高为普世语言。

欧洲大众的词汇包括几千个单词、几百个固定的语句和约两打常用成语及技术公式。人们在政治、经济、社会、私人生活中要想表达的思想、感情、行动、反应都能表达出来。文化工业已经承认这个事实。各种专业性国际会议的讲员也已

在人文、社会、科学、技术、经济、政治等各专业领域内编纂出各自的常用专名词、术语。神学大会的讨论总结也不例外。到处都是工具占统治地位，而一个团体的计划，禁忌则是工具制作，它成为使用中的决定性因素。

在行的作家和演讲家都懂得不要谈论社会、政党和宗教团体不愿讨论的问题。[58]言论自由的范围由于恐惧、担心、不满、愤恨而被压缩了。到19世纪末叶，在上层社会里，通常是不提及上帝的。时至今日，在公共场合谈任何重要的问题都被认为是不恰当的。新闻界、电影制片业、出版商和经理阶层都在想方设法回避涉及政治、社会和哲学里的重大问题。我们的焦虑不安已经制造了许多禁区。在这些禁区里，有一种无声的恐惧和异端审判在进行着，还有一套诋毁人的社会舆论工具在工作着。这一切都是为使全欧洲社会能在少数几个口号下协调一致起来。

在我们的日常语言中，这种一致化的趋势也表现于技术名称缩写以及复合单词。名称缩写从表面看来是无害的，但像所有的简化字一样，它包含着一个危险，使那几个小小的字母，显得像是含有一种魔力。我们这时代里，有各种庞大的组织，它们的一项产品就是各种名称的缩写，这一点不是偶然的。有些诗人和作家也从事这项工作，不过做得精致一些。里尔克和他的门徒们真是天才的广告专家。他们懂得，他们的语言是一种麻醉药，无论作家或读者，都可以被他们麻醉。“它的毒性在于使人离开理性和现实，它是从现实中逃跑。”[59]语言这种工具可以使奇迹和现实结合起来。它提供一种据称可以解决世上一切疑难的药物。里尔克和荣格尔(Jünger)的诱人下水的艺术手法是把神与人的第一件圣事——语言——变成一种暗号，使人在精神贫困中自我满足，而且还得以欢乐[60]。语言成为一只吸血蜘蛛，把它所触及的一切的血液都吮吸干了。它破坏认真的交流，因而否定了真正的圣事。为个人享乐服务的魔法世界在不断从周围一切人和物中窃取能力，供给追求享乐的个人。它的历史基础是由18世纪和浪漫主义时期那些语言神秘主义者予以奠定的。T. S. 艾略特①、詹姆斯·乔伊斯②

① 艾略特(T. S. Eliot，1885—1965)，美裔英国诗人、评论家。其早期诗歌反映第一次世界大战后人们的幻想破灭感。其大部分作品都表现希求在文化与哲学上重建积极的信仰。

② 詹姆斯·乔伊斯(James Joyce，1882—1941)，爱尔兰作家，探讨“意识流”技巧，作品中将现实主义与象征主义结合，其语言与风格对20世纪西方文学创作有深刻影响。其最著名作品为1922年发表的《尤利西斯》。

和以斯拉·庞德①是当代的语言神秘主义者，从亚洲、非洲和其他语言形式中寻找新字新词，并把它们砌成语言图画。[61]

古代社会与古老贵族城邦的瓦解以及热诚派先知和有灵感的个人的覆灭也使语言的根基被扼杀，使语言的可靠性发生动摇。一旦语言没有明确的含义，它就失去了说服力；于是 19 世纪的作家们开始意识到自己可以用各种不同的方式说话。结果是到 19 世纪末，欧洲严肃的思想家对语言感到怀疑。英国维特根斯坦学派的逻辑学家、数学家以及保罗·凡勒瑞②、卡尔·克劳斯(Karl Krause)、弗兰茨·卡夫卡、斐迪南·埃布纳(Ferdinand Ebner)[62]、马丁·布贝尔③、安德烈·纪德、T. E. 劳伦斯和尤金·罗森施塔克一胡塞(Eugene Rosenstock-Huessy)[63]都为一种新的语言而呕心沥血。克劳斯曾说："我毕生追求的唯一的一种结合就是字与实质的结合。"他因奥地利著名戏剧家兼诗人霍夫曼施塔尔④的剧本《每个人》以萨尔茨堡大教堂为背景，而奥地利天主教会竟无异议而脱离天主教会。克劳斯把教会和某一文化的立场等同起来，这是他的错误，但这件事至少表明，他对"大教堂"这个字的神圣意义是认真的。

由于少数人的工作和苦难，语言正得到再生。经这少数人的顽强而默默的斗争，有一些字词将会兴起，它们将是欧洲对当前正在全球逐渐出现的"一个世界"的贡献。这少数字词乃是一个巨大的礼物，因为其中包含了欧洲一千年的经验。它们将把欧洲人的知识和经验贡献给全人类。一千年来，欧洲人倾听基督教所包含的"道"(Word)，试图了解并作出回应。这少数字词就是一千年耕耘的收获。

---

① 庞德(Ezra Pound，1885—1972)，美国当代诗人。自 1919 年开始写作未完诗篇《泳歌》(*Cantos*)，运用神话传说重新构筑人类文明历史，诗句晦涩，以对韵律节奏，纤巧掌握，表达含蓄、机智的看法。

② 保罗·凡勒瑞(Paul Valéry，1871—1945)，法国诗人、评论家。以艺术为一种探讨，结果其作品往往成为对艺术创作过程的探讨。其评论文章继法国传统，探讨艺术本性、艺术对象与艺术家及经验世界的关系。

③ 马丁·布贝尔(Martin Buber，1878—1965)，出生于奥地利的以色列作家、哲学家、社会学家、神学家。主要作品有《我与你》、《人与人之间》等。

④ 霍夫曼施塔尔(Hugo von Hofmannsthal，1874—1929)，曾将英国伦理剧《每个人》改编，每年在奥地利萨尔茨堡上演。

本书引用文献缩写

AKG 文化史档案 (Archiv für Kultur-Geschichte)
AL 圣礼学档案 (Archiv für Liturgie-Wissenschaft)
ALKM 中古圣礼学与教会史档案 (Archiv für Liturgie und Kirchengeschichte des Mittelalters)
AUM 中世纪文献研究档案 (Archiv für Urkundenforschung)
BRG (Bibl. rer. Germ.)
DVJ 德意志文艺学与思想史年报 (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte)
Hist. Jb. 戈雷斯出版公司历史年鉴 (Historisches Jahrbuch der Görres-Gesell schaft)
HV 历史年报 (Historische Vierteljahrsschrift)
HZ 历史杂志 (Historischc Zeitschrift)
JHI 思想史期刊 (Journal of the History of Ideas)
MIOG 奥地利历史研究所集刊 (Mitteilungen des Instituts für-österreichische Geschichtsforschung)
NA 德意志古代历史学会新档案 (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichts-kunde)
PG 米涅:希腊教父文献集 (Migne, Patrologia Graeca)
PL 米涅:拉丁教父文献集 (Migne, Patrologia Latina)
SB 学术讨论会报告书 (Sitzungsbericht, Proceedings of an academic congress)
ZfdA 古代德国杂志 (Zeitschrift für deutsches Altertum)
ZKG 教会史杂志 (Zeitschrift für Kirchengeschichte)
ZRG 萨维尼基金会法学史杂志 (Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte)
Z. K. Theol. 公教神学杂志 (Zeitschrift für katholische Theologie)

英汉名词对照表

A

d'Abano, Pietro 彼得·阿巴诺

Acontius, Jacobus 雅各·阿孔提斯

Acton, Lord 阿克顿勋爵,20 世纪初英国历史学家

Adalbert 阿达尔贝

Adler 阿德勒

Adolphus, Gustavus 吉斯塔夫·阿道弗斯

Adrian VI, Pope 教皇阿德里安六世

Africa 阿非利加

Albigensian Wars 中世纪讨伐阿尔比派异端的战争

Albigensianism *See* Catharism 阿尔比派,参看卡塔尔派

Alcaraz 阿尔卡拉斯

d'Alembert 达朗伯

Alfred the Great 英格兰国王阿尔弗雷德大帝

America 阿美利加

Amsterdam 阿姆斯特丹

Anabaptists 再洗礼派

Angeles, Juan de ols 天使城的胡安

Antwerp 安特卫普

Aquinas, Thomas 托马斯·阿奎那,13 世纪意大利神学家

Arabs 阿拉伯人

Architecture, Austrian baroque 奥地利的巴洛克式建筑

  Gothic 哥特式

  Modern 近代

Spanish baroque 西班牙的巴洛克式艺术风格
Arístotle 亚里士多德
Armada, The 16 世纪西班牙无敌舰队
Arminianism 亚美尼安教派
Arminius 阿米尼阿斯
Arnauld, Antoine 安托万·阿瑙
Arnd, Johann 约翰·阿恩德
Arnold, Gottfried 哥特费尔德·阿诺德
Augsburg Confession 奥格斯堡信经
Augustine 奥古斯丁,4、5 世纪间北非基督教会主教,四大拉丁教父之一
Austria 奥地利

B

Baader 巴德尔
Bach, Johann Sebastian 巴赫
Bacon, Roger 罗杰·培根,神学家及科学家
Barth, Karl 卡尔·巴特,20 世纪瑞士神学家
Bartholomew, Saint, massacre 巴多罗买圣日大屠杀
Bede 比德,7、8 世纪间英国修道僧,神学家、历史学家
Bellaremin 贝拉勒敏
Benedict XIV, Pope 教皇本笃第十四世
Benedictine Rule 本笃修会规章
Benedictines 本笃会修道士
Bentham, Jeremy 边沁,18、19 世纪间英国哲学家
Berlin 柏林
Bernard of Clairvaux 克莱沃的伯纳,12 世纪法兰西修道僧
Bernardines 伯纳派修道士
Bèrulle 贝律尔
Bessel, Gottfried 哥特弗利·贝塞尔
Biandrata 比安德拉塔
Biringuccio Vanoccio 范诺求·比林古求
Blanco, Jose Maria 何塞·马利亚·布兰科

C

Carranza 卡兰萨,西班牙首席大主教

Cartesianism 笛卡儿主义

Carthusians 卡苏西安修会

Castiglione 卡斯蒂利翁伯爵,14 世纪末 15 世纪初意大利外交官、作家

Catharism 清洁派,中世纪欧洲基督教极端教派之一

Catherine de Medici 意大利美第奇家族的凯瑟琳,16 世纪下半叶嫁法皇,后成为摄政皇后。

Catherine of Siena 西埃纳的凯瑟琳,14 世纪意大利基督教会著名修女。

Catholicism 公教会

Celeste, Suor Maria 在天的圣马利亚,女子名字。

Cervantes 塞万提斯,《堂·吉诃德》作者

Cévennes War 在法国南部塞房尼斯山区进行的战争

Charlemagne 查理曼大帝

Charles I of England 16 世纪上半叶英国国王

Charles the Bald 秃头查理

Charles V of Spain 16 世纪上半叶西班牙国王,神圣罗马帝国皇帝

Charron, Pierre 皮埃尔·沙朗

Chiliasm, English 英国千禧年主义运动

  German 日耳曼千禧年主义运动

  Russian 俄罗斯千禧年主义运动

China 中国

Cicero 西塞罗

Cisneros, Cardinal See also Ximenez, Cardinal 西班牙天主教会枢机主教西斯内罗斯

Cisneros, Garcia de 西斯内罗斯的格齐亚

Cistercians 提乌斯特西安修会修士

City States, Italian 意大利城邦

Civitate Dei 奥古斯丁所著《上帝之城》

Clausewitz 克劳塞维茨,普鲁士将军,军事理论家

Clement of Alexandria 亚历山大城的克雷芒,2 世纪末 3 世纪初希腊基督教神学家

Coeur, Jacques 雅克·瑟尔

Coleridge 柯尔律治,18、19 世纪间英国诗人、哲学家

Colet, John 科莱特

Columbus, Christopher 哥伦布

D

Dialogo dei Massimi Sistemi《关于火体系的对话》

Diza, Juan 胡安·狄亚士

Diderot 狄德罗,18 世纪法国文学家、哲学家、百科全书派学者

Diggers 掘地派

Dissenters 持异议派

Döllinger 德林格

Dominicans/Dominican 多米尼克修会

Dostoievsky 陀思妥耶夫斯基,19 世纪俄国作家

Dürer, Albrecht 阿尔布雷希特·丢勒,16 世纪初叶德国画家。

Dury, John 约翰·杜里

Dutch East India 荷属东印度

E

Ebreo, Leone 莱翁·艾勃里欧

Eckhart/Eckhart, Meister 爱克哈特,13、14 世纪间德国修道士、神学家

Edelmann, Johann Christoph 约翰·克里斯朵夫·埃德尔曼

Eliot 艾略特

Queen Elizabeth I 伊丽莎白一世

Elyot, Thomas 托马斯·埃利奥特

Encyclopedists 百科全书派

Engels, Friedrich 恩格斯

England 英格兰

English East India 英属东印度

Enlightenment 启蒙运动

'Enlightenment, Low'低启蒙运动

'Enthusiasts'热诚派

Enzinas, Francisco de 弗朗西斯科·德·恩西那斯

Erasmus, Desiderius 伊拉斯谟,15、16 世纪间荷兰基督教人文学者

Esperanto 世界语

d'Etaples, Faber 法伯·德塔勃勒

Evangelicals 福音派

Everard 埃弗拉德



F

Falconi, Juan 胡安・法尔科尼

Fascism 法西斯主义

Fénelon 费奈隆,17、18 世纪间法国主教兼作家

Ferdinand VII 斐迪南七世

Ferdinand the Catholic 斐迪南五世(1453—1526),俗称"公教徒斐迪南"

Fichte 费希特,19 世纪初德国哲学家。

Fisher, John 约翰・费希尔

Flanders 弗兰德斯,现比利时北部地区

Florence 佛罗伦萨,意大利北部古城

Fourier 傅立叶,19 世纪上半叶法国社会改革家

France 法兰西

Francis I, Emperor/Francis I 弗兰茨一世,神圣罗马皇帝

Francis of Assisi 方济各,12、13 世纪间意大利修道士,创立方济各修会

Franciscans 方济各会修道士

Franck, Sebastian 塞巴斯蒂安・弗兰克

Francke, August 奥古斯都・弗兰克

Fraticelli 弗拉蒂切利

Federick II, Emperor 腓特烈二世,18 世纪普鲁士皇帝

Frederick the Great 腓特烈大帝

French Revolution 法国革命

Freud 弗洛伊德,19、20 世纪间奥地利神经学家,创立心理分析学

Friedrich Whlhelm I 威廉一世

Fuggers 富格家族,14 至 17 世纪德国银行家族

G

Galileo 伽利略

Galitzin, Alexander 亚历山大・加利津

Gassendi 伽桑狄(1592—1655),17 世纪法国哲学家

Gattinara 加蒂纳拉

Gebirol. *See* Avicebron 加比若,并见阿维森布隆

Gellert, Christian 克里斯蒂安·盖勒特

Geneva 日内瓦

Genoa 热那亚

Germany 德国

Gerson 盖尔松

Gibbon, Edward 爱德华·吉本,18 世纪英国历史学家

Gide, André 安德烈·纪德,20 世纪法国小说家、诗人

Gilbert 吉尔贝

Giotto 乔托(1266—1336),14 世纪佛罗伦萨画家、雕刻家、建筑师

Giroi, Alonso 阿隆索·吉罗依

Gnosticism 诺斯替教派,初期基督教会尊重灵性直觉的一派

Goethe 歌德(1749—1832),18、19 世纪间德国诗人、哲学家

Goths 哥特人,日耳曼族一支

Gott, Samuel 撒母耳·戈特

Goya 戈雅,18、19 世纪间西班牙画家

Gracian, Balthasar 巴尔萨沙·格拉西安,西班牙作家

Gracian, Jeronimo 耶罗尼莫·格拉西安

Granada, Luis de 路易·德·格拉纳达

Gregory XVI 格列戈利十六世,意大利人,19 世纪中叶教皇

Gresham, Sir Thomas 托马斯·格雷欣爵士

Groot, Geert 盖尔特·格罗特

Gropius 格罗皮乌斯

Grotius, Hugo 格劳秀斯,17 世纪荷兰法学家

Guevara 格瓦拉

H

Hakluyt, Richard 理查·哈克卢特,16、17 世纪间英国地理学家

Hamann 哈曼

Hamerling, Robert 罗伯特·哈默林

Harrington, James 詹姆斯·哈林顿

Hegel 黑格尔,18、19 世纪间德国哲学家

I

Independents 独立派

India 印度

Indians 印度人,印第安人

Industrial Revolution 工业革命

Innocent III 英诺森三世,教皇

Inquisition 中世纪天主教会异端审判所

Ireland 爱尔兰

Isabella, Queen 15 世纪西班牙卡斯蒂王国女王

Islam 伊斯兰

Italy 意大利

J

Jacobinism/Jacobins 法国大革命中激进的雅各宾派

James I of England 英格兰国王詹姆斯一世

Jansenism 詹森主义

Japan 日本

Jerome 哲罗姆

Jesuits 耶稣会士

Joan de Arc 圣女贞德,15 世纪初法国民族女英雄

John of the Cross 十字架上的约翰,西班牙神学家

Johnson, Samuel 撒木耳·约翰逊,18 世纪英国辞书编纂家、作家

Joris, David 大卫·焦理斯

Joseph II, Emperor 约瑟夫二世,18 世纪神圣罗马皇帝

Joseph, Père 约瑟夫神甫

Joyce, James 詹姆斯·乔伊斯,20 世纪爱尔兰小说家

Judaism 犹太教

Jung 荣格,20 世纪瑞士心理学家、心理分析学家

Jünger 云格尔

Jung—Stilling, Heinrich 海因利希·荣一许蒂林

K

L

Leopardi, Giacomo 莱奥帕尔迪・贾科莫,19 世纪上半叶意大利诗人

Lessing 莱辛,18 世纪德国文学评论家

Levellers 平等派

Liberalism 开明主义

Lilburne, John 约翰・李尔伯恩

Lipsius, Justus 查斯特・利普修斯

Locke, John 约翰・洛克,17 世纪下半叶英国哲学家

Loën, Michael von 米哈依・冯・雷翁

Lollards 罗拉派,14 到 16 世纪间英国追随威克利夫宗教主张的基督教派

London 伦敦

Lorca, Federico Garcia 费德里柯・格齐亚・洛卡

Louis XII 法皇路易十二

Louis XIII 法皇路易十三

Louis XIV 法皇路易十四

Low Countries, The 低地国家(现荷兰、比利时)

Lull, Ramon 拉蒙・鲁尔,西班牙哲学家

Luther, Martin 马丁・路德,16 世纪德国宗教改革运动领导人

Lutheranism 路德宗

Lyons 里昂

M

Machiavelli 马基雅维利,15、16 世纪间意大利政治哲学家

Magellan 麦哲伦

Maintenon, Madame de 曼特农夫人,法皇路易十四之第二夫人

Maluenda 马卢恩达

Mandeville 曼德维尔

Manichaeanism 摩尼教,波斯的一种宗教

Manrique Archbishop 曼里克,西班牙主教

Manrique, Rodrigo 罗德里哥,曼里克

Manzoni 曼佐尼

Marcion/Marcionists 马西昂教派

Maria Theresa 玛丽亚・特蕾西亚,18 世纪奥地利女公爵,匈牙利皇后

Maritain, Jacques 雅克·马利丹

Marx 马克思

Materialism 物质主义

Mathilde d'Orléans 玛蒂尔德·德·奥尔良

Maurice of Nassau 拿骚的莫里斯

Maurice of Orange 奥伦治的莫里斯

Maurras, Charles 查理·莫拉斯

Maximos the Greek 希腊人马克西莫斯,16世纪希腊正教会内宗教改革家

Mazarin 马萨林,17世纪法国枢机主教、路易十四手下大臣

Mazzini 马志尼

McCulloch 麦库洛赫

Melanchthon 梅兰希通,16世纪德国宗教改革运动神学家

Mendel, Gregor 格雷戈尔·孟德尔(1822—1884)

Mersenne, Marin 马林·麦桑

Mesta 麦斯塔

Methodism 卫斯理宗

Michelangelo 米开朗琪罗(1475—1564),意大利建筑家、雕刻家、画家

Milan 米兰

Mill, James Stuart 詹姆斯·密尔,18、19世纪间苏格兰哲学家、历史学家

Milton 弥尔顿,17世纪英国诗人

Miona 米奥那

Mirecourt, John of 米尔古的约翰

Mirecourt, Nicholas 尼古拉·米贝古

Mitterer, Albert 阿尔伯特·米特雷尔

Molière 莫里哀,17世纪法国剧作家

Molina 莫利纳

Molinos, Miguel de 米古埃·德·莫利诺斯

Monasticism 修道院运动

Montaigne 蒙田(1533—1592),16世纪法国思想家

Montano, Dr Arias 神甫阿利亚斯·蒙塔诺博士

Montenegro 蒙特内格罗

Montesquieu 孟德斯鸠(1689—1755),18世纪法国哲学家

More, Thomas 托马斯·莫尔(1478—1535),16 世纪英国人文主义作家、政治家

Moritz, Karl Philipp 卡尔·菲利普·莫里茨

Moser, Johann 约翰·莫泽

Möser, Justus 尤斯图斯·默泽尔

Müller, Adam 亚当·米勒

Mumford, Lewis 路易·孟福德,20 世纪美国社会经济史家

Muratori 穆拉托里

Murillo 穆利略

Mussolini 墨索里尼

Mysticism 神秘主义

N

Nantes, Edict of 南特诏令

Naples 拿坡里

Napoleon 拿破仑

Nationalism 民族主义

Nazis 纳粹党人

Neoplatonists/Neo-platonism 新柏拉图主义

Neo-Thomism 新托马斯主义

Newman 纽曼,19 世纪英国天主教会枢机主教

Newton, Issac 牛顿,17、8 世纪间英国数学家、哲学家、物理学家

Nicholas of Cusa 库萨的尼古拉,神学家

Nicodemism 尼科代米主义

Nicole, Pierre 皮埃尔·尼科尔

Nietzsche 尼采,19 世纪德国哲学家

Nominalism 唯名论

Novalis 诺法利斯,德国诗人

O

Occultism 秘术主义

Oceana《欧迅那》,书名

William of Ockharn 奥康的威廉(约 1280—约 1349),14 世纪英格兰方济各会修士,经院哲学家

Ockhamism 奥康学说

Oldenbarneveldt 奥尔登巴内费尔特

Oratorians 雄辩家

Origen 奥利金,3 世纪基督教神学家

Orosius 奥柔西乌,基督教历史学家

Ortiz, Francisco 弗朗西斯科,奥尔蒂斯

Osorio, Isabel 奥索里奥,西班牙修女

d'Osuna, Francisco 弗朗西斯科·道苏纳

Oxford 牛津

P

Padua 帕杜阿,意大利东北部古城

Paine, Thomas 托马斯·潘恩,18 世纪美国社会评论家

Palestrina 帕莱斯特里纳 ,16 世纪意大利作曲家

Pantheism 泛神论

Papebroch, Daniel 丹尼尔·帕泼布洛赫

Paracelsus 帕拉赛尔苏,16 世纪上半叶瑞士医生并炼金术士

Paris 巴黎

Pascal, Blaise 帕斯卡尔,17 世纪法国哲学家、数学家

Paul III, Pope 教皇保罗三世

Paul IV, Pope 教皇保罗四世

Pelagianism/Pelagian 贝拉基派

Penn, William 威廉·佩恩

Pensées 17 世纪法国哲学家、数学家帕斯卡尔所著《思想录》

Pestalozzi 佩斯塔洛齐,18、19 世纪间瑞士教育改革家

Pez, Bernhard and Hieronymus 伯恩哈特·佩斯与 4 世纪基督教历史学家希罗尼莫斯

Philip II of Spain 菲利普二世,16 世纪下半叶西班牙国王

Picasso 毕加索,20 世纪西班牙旅法画家

Pieper, Josef 约瑟夫·皮珀

Pietism 虔敬主义

Pisa 比萨,意大利北部古城

Pistoia, Synod of 皮斯托亚教区

Pius V 教皇庇护五世

Pius X 教皇庇护十世

Plato 柏拉图

Poiret, Peter 彼得·普瓦雷

Poland, Partition of 瓜分波兰

Pombal 庞巴尔

Pope, Alexander 亚历山大·波普,18 世纪英国诗人

Port Royal 皇家港,法国天主教詹森教派集中地

Pound, Ezra 埃兹拉·庞德,20 世纪美国诗人

Presbyterians 基督教长老宗

Priestley, Joseph 约瑟夫·普里斯特利(1733—1804),英国化学家、作家、牧师

Protestantism 基督教抗罗宗

Ptolemy 托勒密,2 世纪希腊天文学家、数学家、地理学家

Pufendorf 普芬多夫,17 世纪德国法学家、历史学家

Puritans 清教徒

Pym 皮姆,17 世纪英国政治家

Q

Quakers 基督教贵格会

Querela Pacis 抱怨派

Quesnel 凯内尔

Quevedo 克韦多

Quietism 寂静主义

Quinones 黄水晶石

Quintano, Pedro de 佩德罗·德·昆塔诺

R

Rabaut, Paul 保罗·拉博

Rabelais 拉伯雷,16 世纪法国讽刺作家

Raphael 拉斐尔,15 世纪意大利画家



S

Schiller 席勒,18 世纪末 19 世纪初德国诗人

Schlegel 施莱格尔(1772—1829),德国哲学家、诗人

Schleiermacher 施莱尔马赫,19 世纪德国神学家、哲学家

Scholasticism 经院哲学

Scotism 邓·司各特的哲学理论

Scotland 苏格兰

Scotus, Duns/ Scotus Dunnus 邓·司各特,13、14 世纪间苏格兰方济各会修士、经院哲学家

Sega 塞加

Semler, Johann 约翰·赛姆勒

Seneca 塞内加,一世纪罗马哲学家

Sentimentalism 感伤主义

Sepulveda, Juan Gines de 胡安·金尼斯·德·塞普尔韦达

Shaftesbury, Earl of 沙夫茨伯里子爵,18 世纪英国道德哲学家

Shakespeare/ Shakespeare William 莎士比亚

Siger/ Siger of Brabant 布拉班的西格尔,中世纪人文主义学者

Siguenza, Fray José 阿赛·西根萨

Silesius, Angelus 安格卢斯·西里西斯

Simon, Richard 理查德·西蒙

Simplicio 简化

Slavery 奴隶制

Smith, Adam 亚当·斯密,18 世纪英国古典经济学家

'Social Contract' 卢梭所著《社会契约论》

Socinianism/ Socinian 索西尼安派,16 世纪意大利基督教教派

Socinus, Faustus/ Socinus 索西努

Socinus, Laelius 拉埃柳斯·索西努,16 世纪中叶意大利新教神学家

Sophie, Electress of Hanover 汉诺威女选帝侯索菲

Soto, Domingo de 多明戈·德·索托

Spain 西班牙

Spencer, Jacob 雅各布·斯宾塞

Spinoza 斯宾诺莎(1632—1677),17 世纪荷兰哲学家

Spirituals 属灵派

Staël, Madame de 斯泰尔夫人



U

Uniformity, Act of 英国历史上的“同一法案”

Unitarians 一位神(不承认三位一体的)教派

Urban VIII 乌尔班八世,17 世纪上半叶罗马教皇

Utopia 16 世纪英国政治家托马斯·莫尔所著《乌托邦》

V

Vadier 瓦迪埃

Valdes, Alfonso 阿尔丰索·瓦尔德斯

Valdes, Fernando de 费尔南多·德·瓦尔德斯,西班牙主教

Valdes, Juan de & Alfonso de 胡安及阿方索·瓦尔德斯,西班牙学者

Valéry, Paul 保罗·瓦莱里,20 世纪法国诗人、哲学家

Valla, Lorenzo 洛伦佐·瓦拉

Valois, Renée de 勒妮·德·瓦卢瓦

Vasari, Giorgio 乔吉欧·瓦萨里,16 世纪意大利艺术史家、画家、建筑师

Vega, Lope de 罗普·德·维加,16、17 世纪间西班牙诗人、戏剧家

Venice 威尼斯

Vergara 威格拉

Vico, G. B. 维柯,18 世纪意大利哲学家

Vienna 维也纳

Villon 维戎,15 世纪法国诗人

Virgil 维吉尔,公元前一世纪罗马诗人

Virnes 维尔内斯

Vitoria, Francisco de 弗朗西斯科·德·维托里亚

Vives, Juan Luis 胡安·路易·比韦斯

Volapük 伏拉普于克

Voltaire 伏尔泰

W

Wagner, Hans Jakob 汉斯·雅各布·瓦格纳

Waldensianism/Waldensian 瓦尔登派,12 世纪法国基督教教派运动



X

Y

Z

原文注释

第一章

1. 参阅 A. Calderini，*Humanitas*，Brescia，1952，第 7 期，第 153 页以下。
2. Justin，*Apol*，第 2 卷，第 8 章；Clement of Alexandria，*Strom.*，第 1 卷，第 3～7 章。
3. Minitius Felix，*Octavius*，第 20 章。
4. Origen，引自 Eusebius，*Hist. Eccl.*，第 6 章，第 19 章。
5. H. Lemaitre：*Stromata of Clement* 一书法文新版，巴黎，1951；载 *Terre Humaine*，1952 年 2 月号，第 109 页以下。
6. 见 G. Stadtmüller，载 *Saeclum*，1951 年第 2 期，第 315 页以下；又参阅 Oscar Cullmann，*Christ and Time*，伦敦，1953。
7. 见 K. Gries，" The Roman Poets and Government "，载 *The Classical Weekly*，纽约，1951，第 44 卷，第 14 期，第 209 页以下。
8. 见 O. Cassel 对 Cullmann 所著 *Urchristentum und Gottesdienst* 的讨论，载 A. L.，苏黎世，1950，第 1 期，第 38 页以下；并 H. Kornhardt，*Exemplum*，1936。
9. 见 O. Cassel，" Zur Kultsprache des hl. Paulus "，载 A. L.，1950 年第 1 期第 1 页以下。
10. 见 E. Peterson，*Theologische Traktate*，慕尼黑，1951，第 155 页以下。
11. 对 Jerome 与 Augustine 的描述；参阅 Schüller-Piroli，2000 *Jahre Sankt Peter*，Olten，1950，第 77 页以下及第 113 页；或 2 世纪下半叶的 Shepherd of Hermas。
12. 见 C. Schneider，" Bemerkungen zur Bukslil，*Luther*，*Kant*，*Schleiermacher*，*Wobbermin-Festschrift* "，柏林，1939，第 565 页以下。
13. 为了解早期基督徒的情况，参读 G. Kittel，*Christus und der lmperator*，斯图加特，1930；又，*H. Asmussen*，*Der Brief des Paulus an die Epheser*，*Eine Herausforderung an die Macht*，Breklum，1949；以及大量关于《启示录》的著作，此处不一一列举。并请参阅 F. Heilsberg，" Zur Frage der Stellung des Christentums in der Spätantike "，*MIOG*，增刊，第 11 卷，1929。
14. Martin Werner，*Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich darges-*

tellt, Berne-Leipzig,1941. 这是从新正统主义神学立场(在卡尔·巴特提出三十年之后),对哈纳克一书的大规模修订。它受正统神学教义的限制,如书中第 138 页认为"这个伟大的教会乃是最获得成功的异端"。而它对已被战胜的敌人,还要把其中最优秀人物和他们的高尚思想尽情嘲弄,对早期基督徒的末世思想也极力贬低,在争夺权力的斗争中,对其余的敌人也毫不留情。维尔纳的基本立场正好表明灵性历史的法则:反对正统派,害怕正统派堵塞思想(beati possidentes)的人,自己也会同样堵塞思路;他们维护纯正教义,反对标新立异,其实这些所谓"新派思想"从历史上看,往往比正统派的思想更加历史悠久。

15. Buonaiuti,前引书,第 1 卷,第 124 页以下。
16. Eph., Vl, ll; M. Werner,前引书,第 126 页以下。
17. 《新约·哥林多前书》11 章 19 节。参阅 Yves M. J. Congar, Vrai et Fausse Réforme dans l'Eglise, 巴黎,1950,第 233 页。
18. Jerome,《拉丁教父文集》,第 25 卷,第 902 页。
19. Augustine,《拉丁教父文集》,第 37 卷,第 1642 页。
20. 许多实例,见 Werner, 前引书,第 82 页以下,第 126 页以下,第 389 页以下,第 468 页以下。
21. Hans-Joachim Schoeps 的重要见解见于《犹太基督徒的历史与神学》,杜宾根,1949;并见 *Aus frühchristliche Zeit*; *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, 杜宾根,1950;其中都说到在耶路撒冷以及流亡的犹太基督徒在遭受压迫下的发展,最后演变成为"Ebionites"的异端分子。
22. 参阅 K. Prümm, 见 *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 1937,第 12 期,第 91 页以下;并见 M. Werner, 同上书,第 514 页以下。
23. Buonaiuti, 前引书,第 1 卷,第 102 页。
24. 关于斯多葛主义和基督教的关系,参阅 H. Roudet, *Gratia Christi*, *Essai d' Histoire du Dogme de Théologie dogmatique*, 巴黎,1948,第 112 页以下; J. Stelzenberger, *Die Beziehungen der Frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, Breslau, 1933。
25. 关于塞内加是罗马贵族中反对派的代言人,参阅 W. Kamlah, *Christentum und Selbstbehauptung*, 柏林,1940,第 440 页以下。
26. 参阅 M. Werner, 前引书,第 261 页以下。
27. 参阅 Heer, *MIOG*,1949,第 57 页,第 24 页以下。把早期基督教关于世界分成四个时代的思想和美洲印第安人把世界分为四个时期的思想作一比较是很有意义的;可参阅 R. Girard, *El Popol Vuh como fundamento de la historia maya-Quiché*, Guatemala,1952,第 1 卷。
28. *Apol.*, XLVI。
29. *De Anima*, Ⅲ。

30. 参阅 Justin，*Apol.* Ⅰ，第 2、4、12 章。
31. *Apol.* 第 24 章；参阅 H. Berkhof，《教会与该撒》，Zollinko-Zurich，1947，第 105 页以下。
32. 为正确估价这一点，请读 W. Nestle，" Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum "，Archiv. für Religionswissenschaft，1941，第 37 期，第 51 页以下。关于普罗提诺与克雷芒的关联，参阅 H. Russel，" Die providentielle Bedeutung der greichischen Philosophie im Lichte des Christentums "，*Aufsätze zur Geschichte der Antike und des Christentums*，柏林，1937，第 57 页以下。
33. Clement，*Stromata*，第 7、16 章。
34. 关于奥利金，参阅 H. Berkhof，前引书，第 43 页及第 192 页以下；M. Werner，前引书第 270、295 页以下，第 537 页以下，第 580 页以下；Buonaiuti，前引书，第 158 页以下。
35. 他强调基督从属于圣父到如此程度，以至他反对向基督祈祷：*De Orat.*，15 章 1 节；参阅 M. Werner，前引书，第 581 页。
36. *De Princ*，l，l，VI。
37. 同上书，第 3、6、3 章。
38. *Hom. in Jer.*，Vlll，Vll，Vol. lll，第 174 页以下，在 Delarne 版本，参阅第 4 卷，第 545 页。
39. *De Princ.*，第 4 章，第 1 页以下。
40. 参看他在 543 年致 Minas 牧首的著名信函。
41. H. Berkhof，前引书，第 200 页；参看 M. Werner，前引书，第 270 页以下，第 371 页以下。
42. 参阅 J. A. Straub，*Vom Herrscherideal in der Spätantike*，1939，第 105 页以下；K. M. Selton，*The Christian Attitude Towards the Emperor in the Fourth Century*，纽约，1941。
43. *AL*，1950，1，第 311 页以下。
44. 参阅 Straub，前引书，第 131 页以下；Berkhof，同上书，第 54 页以下。
45. Schüeller-Piroli，前引书，第 103 页；*Quad Duce te mundus surrexit in astra triumphans，Hanc Constantinus Victor tibi conditit aulam*。
46. 参阅 E. Peterson，前引书，第 88 页以下；Straub，前引书，第 113 页以下；Berkhof，前引书，第 100 页以下。
47. Eusebius，*Triak*，1，196，16.
48. 参阅 E. Benz，*Ecclesia Spiritualis*，Stuttgart，1934，第 61 页以下（Marius Victorinus）。
49. 参阅 E. Peterson，前引书。
50. Eusebius 在称颂君士坦丁大帝，把他比拟为新的居流士（Cyrus）大帝、亚历山大大帝（见 *PG*，Vlll，12 节以下）之后，又宣布君士坦丁大帝在他的儿子们身上再生，如同古代神话

中的凤凰和基督教信奉的基督一样。

51. Straub，前引书，第 123 页。
52. Buonaiuti，前引书，第 231 页。
53. Buonaiuti，前引书，第 256 页。
54. 参阅 J. Gagé，“ Le templum urbis et les origines de l'idée Renovatio ”，载 *Mélanges F. Cumont*，布鲁塞尔，1936，第 151 页以下。
55. 参阅 Berkhof，前引书，第 174 页以下。
56. “ De Officiis Ministrorum”，参阅 A. O. Lovejoy，《思想史杂志》(*Journal of the History of Ideas*，*J. H. I.*)，1942，III。
57. 同上书。
58. 《拉丁教父文集》(*PL*)，第 16 卷，第 67 页；第 14 卷，第 767 页以下；参看 220；*Ep.*，XL 及 XLI；*Ep.*，LI。
59. 参阅 H. Hommel，“Domina Roma”，载 *Die Antike*，1942，第 18 期，第 127 页以下。
60. 参阅 *Ep.*，第 18 卷；及在 Theodosius 下葬时演说，《拉丁教父文集》，第 16 卷，第 1389 页以下。
61. 参阅 G. Ladner，载 *MIOG*，1952，第 60 期，第 32 页以下；F. Heer，*MIOG*，1949，第 57 期，第 23 页以下。
62. 参阅 G. Toffanin，《人文主义史》(*Geschichte des Humanismus*)，荷兰，1941，第 3 页以下；E. Peterson，前引书，第 97 页；Kamlah，前引书，第 103 页以下(论基督教人文主义基础)。
63. 参看他的著名“异象”，见 *EP.*，第 22、30 卷。
64. Schüller-Piroli，前引书，第 77 页以下。
65. 耶罗米和奥古斯丁两人是对手。参阅 A. Humbert，《近代神学的起源》(*Les origines de la Théologie moderne*)，巴黎，1911 年版，第 224 页以下。
66. 《上帝之城》(*De Civ. Dei*)，第 3 卷，第 14 章。
67. 《独白》(*Soliloqu.*) 第 1、2、7 章。
68. 《上帝之城》，第 2 卷，第 45 章。
69. 《拉丁教父文集》，第 42 卷，第 819 页(著于 398 至 416 年之间)。
70. *De Naturak Boni*，载《拉丁教父文集》，第 42 卷，第 551 页；*De Praesentia De Liber*；*Ep.*，CLXXXVII，《拉丁教父文集》，第 33 卷，第 832 页。
71. *De Haeresibus*，《拉丁教父文集》，第 42 卷，第 21 页。
72. 在克雷芒和奥利金著述中，论及教会是圣国、圣城、世人的审判所，参阅 Werner，前引书，第 643 页；Irenaeus 及德图良以教会为地上乐园，见《拉丁教父文集》，第 42 卷，第 644 页。Ignatius、Cyprian 和 Lactantius 都曾说过一句著名的话“教会之外，更无福祉”，见《拉丁教父文集》，第 42 卷，第 649 页。

73. *Contra Ep. Manichei*，第 5、6 章。
74. 参看他对古希腊贤人(sapientia) 的谴责,《上帝之城》,第 18 卷。
75. 参看 Buonaiuti，前引书,第 284 页。
76.《论洗礼》(*De Baptismo*),第 4、17、24 节。
77. "神国的开始",见《上帝之城》,第 17、18、19—22 章。
78. 参阅 Kamlah，前引书,特别是 167 页以下,第 226 页以下;Straub，前引书,第 113 页以下;Berkhof，前引书,第 83 页以下。
79. *Civitas Hoc est societas*，第 16、14、12 页;参看 Kamlah，前引书。
80.《论次序》(*De Ordine*),第 2、9、26 节。
81. 参阅 Ladner，载 *MIOG*，1952,第 60 期。
82. 同上书,第 48 页以下。
83. CSEL，57,第 357 页以下。
84. 关于启蒙运动的奥古斯丁思想基础,参看 Kamlah，前引书,第 108 页以下,第 247 页以下,第 353 页以下;Kamlah,《俗世的人》(*Der Mensch in der Profaritat*),柏林,1949,第 15 页以下;如果把奥古斯丁的政治启蒙观点与古代异教的个人主义观点相比较,将很能启发思想,古代怀疑主义者例如 Theopompus，可参看 J. Lana:《Teopompo 的乌托邦》(*L'Utopiadi Teopompo*),载 *Paideia*,1952,第 6 卷,第 1 期,第 3 页以下。

第二章

1. 关于这几个世纪的丰富研究资料,参看 P. E. Hübinger,《斯巴达精神与早期中世纪》(*Spatartilce und fruhes Mitelatter*),载 *DVJ*,1952,第 1 页以下。
2. 参看 L. Olschki,《意大利的天才》(*The Genius of Italy*),纽约,1949,第 27 页。
3. 参看 Heer 文,载 *MIOG*,1949,第 32 页以下。
4. 但还可以有一种按照罗马诗人维吉尔思想的基督观,参看 Claudian，载《拉丁教父文集》,AA,第 10 卷,第 330 页。
5. Virgil，*Aeneid*，第 111 节,第 570 页以下。
6. 参阅 M. Werner，*Entstehung* 等,第 683 页。
7. 参看 Apollinaris Sidonius (约 477 年)到特利尔的 Arbogast。
8. 参看 Heer 文,载 *MIOG*,第 37 页以下。
9. 参看 P. Boissonnade,《中世纪基督教欧洲的劳动》(*Le travail daus l'Europe chretienre au moyen age*),巴黎,1921,第 36 页以下。
10. 波伊提乌:《哲学的安慰》(*Consolution of philosoply*),Karl Büchner 德文版,第 39 章。
11. 参看 Heer 文,载 *MIOG*,第 37 页以下。
11a. 此处以下,参看 O. G. von Simson,《神圣堡垒:拉韦纳显示的拜占庭艺术与政治》(*Sacred Fortress: Byzantine Art and Statecraft in Ravenna*),芝加哥,1958。

12. 参看 Berkhof,《教会与该撒》(*Kirche und Kaiser*),第 204 页以下。
13. 同上书。
14.《拉丁教父文集》,书信集,第 2 卷,365 页。
15. 查士丁尼也这样看自己;参看《民法汇编·概念要览》(*Corpus Juris Civilis, De Conceptione Digestorum*),Krueger 与 Mommsen 主编,柏林,1893,第 13 页。
16. 可把查理曼大帝在国都阿亨修建的五角大教堂与 9 至 19 世纪德意志的帝国主教们相比较。
17. 参看 José Arias Ramos,“ Un curioso cargo en la Burocracia bizantina:el ‘quaesitor’ ”,《政治学评论》(*Revista de Estadio politicos*),马德里,1952,第 62 期,第 107 页以下。
18. 参看在圣生命大教堂里他的以彩色碎石砌成的早年肖像和麦克西米安的王座。
19. 参阅 M. Werner,前引书,第 604 页(其中说到诺斯替派的 ogdoas 呈现为三叠)。
20. 索非亚大教堂的五角大厅成为皇宫的中心,安置皇座的地方;在圣生命大教堂里,皇座则放在教堂圣台的位置。
21. 参阅 O. Schmidt,*Die Beurteilung und Auffassung der Völkerwanderung in der mittelalterlichen Historiographie*,柏林,1936,第 32 页。
23. 参阅他的 *De Anima*,这原是 *Variae* 的附录。
24. 在有关本尼狄克和本尼狄克派的浩瀚文献中,这里只提 U. Berlière 与 C. Butler; Philibert Schmitz 的《本笃会史》以及 J. S. Chapman 的《圣本尼狄克与第 6 世纪》(*St. Benedictad the Sixth Century*),伦敦,1929。
25. 参阅 L. Mumford,*Technics and Civilisation*,纽约,1934,第 12 页以下。
26. 对这句话的现代看法,参阅 M. Bense,*Plakatwelt*,Stuttgart,1952,第 60 页以下。
27. 参阅前言和第 73 章;在此背景下,可再读第 2、3、27、64 章。
28. 教皇格列戈利一世致毛里求斯皇帝;《拉丁教父文集》,书信部分,第 1 卷,第 322 页。
29. 参阅较早的 *Vita Severini*,见《拉丁教父文集》,AA,第 1 章。
30. 参阅 O. Schmidt,前引书,第 48 页以下。
31.《拉丁教父文集》,书信部分,第 2 卷,第 263 页。
32.《拉丁教父文集》,书信部分,第 2 卷,第 397 页,致 Phocas 皇帝。
33. 参阅 A. Viscardi 的各种研究著作,部分收入 *Questioni di Storia medievale, a cura di E. Rota*,米兰,1951,第 529 页以下。
34. 把罗马帝国的教会看为上帝之城的思想,始见于克雷芒 *Stromata*,第 4 卷,第 172 章,第 2 节;及奥利金《讲道录》(*Hom.*),第 9 卷,及 *Jerem*,第 2 章。
35. 参阅 J. von Schlosser,*Die Kunstliteratur*,维也纳,1924,第 34 页。
36. *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne,第 1 卷,第 239 页。
37. Schüller-Piroli,2000 *Jahre Sankt Peter*,第 50 页。
38. 同上书,第 112 页。

39. 同上书,第 67 页;它是在当时贵族世界里表现出的宽容。
40. 同上书,第 104 页。
41. 同上书,第 243 页。
42. 参阅教皇尤金二世(Eugene Ⅱ)的第 826 次通谕(见《拉丁教父文集》,法律部分,第 2 卷,第 17 页);及教皇利奥四世,第 853 次通谕。
43. 参阅 Giesebrecht, *De litterarum studiis apud ltalos*, 1846,第 11 页以下。
44. 参阅 Heer, *MIOG*, 1949,第 57 章,第 60 页以下。
45. 参阅 *PL poet. Lat.*, 第 4 卷,第 416 页。
46. 教皇格列戈利一世指令维也纳主教 Desiderius, 从文法学校课程中清除世俗科目,加强宗教内容。
47. *PL*,第 30 卷,第 15 页以下。
48. 他是在 *Commonitorium* 中说的;参阅他后来反对奥古斯丁的著作,A. Jülicher 编,1925。
49. 参阅 G. Ladner, *MIOG*, 1952,第 60 期及其中所列著作,第 52 页以下。
50. 参阅 K. Vossler, *Spanien und Europa*,慕尼黑,1952,第 15 页以下。
51. 同上书,第 47 页以下;参阅 Pérez Urbel 所著传记 *Isidoro de Sevilla*, 巴塞罗那,1940; Heer, *MIOG*,1949,第 36 页以下。
52. 参阅 W. Preisinger, *Die Weltanschuung des Bonifacius*, 斯图加特,1939。
53. 参阅 Vossler, 前引书,第 54 页。
54. 见教皇 Boniface 致女修道院长 Eadburga, *BRG*, 第 3 卷,第 212 页。
55. 参阅 Rosenstock 及 Wittig, *Das Alter der Kirche*, 柏林,1927,第 513 页以下; H. Gollwitzer, *Saeculum*, 1951,第 2 期,第 164 页以下。
56. 参阅 M. Cappuyns 与 F. Masai 的著作,Ladner 书中曾予援引,见 *MIOG*,1952,第 54 页。
57. 参阅 C. Dawson, The *Making of Europe*, 伦敦,1932,第 156 页以下。
58. 参阅 H. Fichtenau, *Das karolingische Imperium*, 苏黎世,1949,第 89 页以下;Heer, *MIOG*,1949,第 57 期,第 40 页以下。
59. *MG* poet. Lat., 第 1 卷,第 89 页;参看 Fichtenau, 前引书,第 99 页。
60. 关于拜占庭成为卡洛林神圣帝国的模式和对手这一点,参阅 H. Fichtenau、Byzanz und die Pfalz zu Aachen, *MIOG*, 1951,第 1 页以下。资料方面,可参看 C. Porphyrogenitus, *De Administrando Imperio*, 及 *De Caeremoniis Aulae Byzantinae*, 载于 Bonner, *Corpus Script. Hist. Byz.*, 第 1、2 卷;一般论述可读 G. Ostrogorski, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, 慕尼黑,1940。
61. 参阅 Fichtenau, *Das karolingische Imperium*, 第 208 页。
62. *PG Libri Carolini*, 第 2 卷,第 21 章,第 80 页。
63. 关于这些教派的古代基础实例,参读 A. C. Veit, Antik-sakrales Brauchtum im merow-

ingischen Gallien，载 G. Schreiber，*Volk und Volkstum*，第 121 页以下。

64. 参阅 Fichtenau，“Byzanz und die Pfalz zu Aachen”，*MIOG*，1951，第 1 页以下。
65. 见 *Libri Carolini* 一书前言及第 3 章 19、142 节；第 4 章第 5、180 节，第 5 章第 20、211 节；参看 Fichtenau，*Das Karolingische Imperium*，第 311 页以下。
66. 参阅日耳曼传教史论丛，*Das Schwert der Kirche und der germanischen Widerstand*，G. Neckel 编，莱比锡，1934。此书虽受当时政治思潮影响，但所含资料仍有其价值。
67. 卡洛林王朝的摩尼教，是值得研究的一个课题。它是早期欧洲在人们心灵领域里，最具影响力的基督教地下运动，参见 794 年前，Regensburg 附近 Ysen 修道院制造的圣器所表现的异教 Priscillianist-Manichaean 影响；见 *Das Prager Sakramentar*：文献及注释，A Dold 与 L. Eizenhöfer 合编，Beuron 修道院出版，第一部分，第 38—42 节。
68. Fichtenau，*Das karolingische Imperium*，第 181 页。
69. 同上书，第 171 页。
70. 同上书，第 102 页。
71. Uberweg-Geyer 著：*Grundriss der Geschichte der Philosophie*，第 2 卷，第 161 页以下。
72. 参阅 Uberweg-Geyer，前引书，第 162 页以下。
73. *PL* poet. Lat.，第 3 卷，第 429 页。
74. 参阅 P. Stollenmayer，*Der Tassilo-kelch*，Kremsmünster-Wels，1949，第 93 页。
75. *De Civitate Dei*，第 2 卷。
76. G. Sarton，*Introduction to the History of Science*，华盛顿，1931；Ⅱ，1，Ⅰ.，第 44 页以下。
77. 参阅 Heer，*MIOG*，1949，第 55 页以下。

第三章

1. 有关历史与文化地理的基本资料，见 Vidal de La Blache，*Principes de Géographie humaine*，巴黎，1922；Lucier Febre，*La Terre et l'Evolution humaine*，巴黎；1922；H. Hassinger，*Geographische Grundlagen der Geschichte*，弗赖堡，1931，修订版，1952。
2. 作为导论，请读 O. Hintze，“Typologie der standischen Verfassungen des Abendlandes”，*HZ*，1929，vols. CXLI，CXLIII。
3. 参阅 H. E. Feine，“Ursprung，Wesen und Bedeutung des Eigenkirchentums”，*MIOG*，1950 年，LVIII，第 195 页以下。
4. 参阅 O. Brunner，*Adeliges Landleben und europäischer Geist*，萨尔兹堡，1949，第 61 页以下，及第 240 页以下；“Die alteuropäische ‘Okonomik’”，载 *Zeitschrift für Nationalökonomie*，1950，第 13 期，第 116 页以下。
5. 关于欧洲灵性模式的基本思想，参阅 Sidney Hartland，*Primitive Paternity*，伦敦，1909；关于“父亲危机”，见 F. Heer，“Die Wiedergeburt des Vaters”，*Stimmen der Zeit*，Au-

gust, 1951。

6. E. Rosenstock-Huessy, *The Driving Power of Western Civilization*, 波士顿,1950,第 4 页。

7. 参阅 Lujo Brentano, "Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau", 载 *Dokumente*, E. Marmy 编,瑞士弗顿堡,1945,第 351 页以下。请注意其中引用的文献。

8. 参阅 F. M. Feldhaus, *Die Technik der Antike und des Mittelalters*, 波茨坦,1930。古代和中世纪的科学技术是相连贯的一个整体。

9. Mumford, *Technics and Civilization*, 纽约,1934,第 107 页以下。

10. 参阅 A. Lervi-Gourhan, *L'Homme et la Matière*, 巴黎,第 1 卷,1943,第 2 卷,1945 年, *Milieu et techniques*。

11. O. Brunner, *Europäisches Bauerntum*, 海牙, H. 6/1951,第 25 页以下。

12. A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, 巴黎,1948。

13. 参阅 E. L. Lodge 编:*Cambridge Medieval History*,第 5 卷,1926,第 903 页以下所列参考书目; F. Rörig, "Die europäische Stadt", 见 *Propyläen-Weltgeschichte*, 柏林,1932,第 6 卷;"Magdeburg",见 *Miscell. Acad. Berolinensia*, 1950,第 2 卷; H. Pirenne, *Les Villes au Moyenâge*, 布鲁塞尔,1927;有关意大利城镇,参阅 N. Ottokar, "Il problema della formazione communale", 载 *Questioni di Storia medievale*, *E. Rota* 编,米兰,1951,第 355 页以下。

14. Brunner,前引书。

15. 参阅 H. Waddell, *The Wandering Scholars*, 伦敦,1927;M. Bechthum, *Beweggründe und Bedeutung des Vagantentums in der lateinischen Kirche des Mittelalters*, 耶拿,1941;16—19 世纪这方面文献资料见书中第 18 章。

16. 有关这些问题及其后果的进一步讨论,参阅 E. von Ivanka, "Der Zerfall der Antiken Welt als geistesgeschichtlicher Vorgang", 载 *Saeculum*, 1952,第 3 卷,第 237 页以下。

17. 参阅 Heer, "Die Wiedergeburt des Vaters", *Stimmen der Zeit*, August 1951, H. Schelsky, "Der Vater und Seine Autorität", *Wort und Wahrheit*, *September* 1953, 第 663 页以下。

18. Brunner, *Andeliges Landleben etc.*,第 77 页以下。

19. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, 伯尔尼,1948。

20. 参阅 Heer, *Das Experiment Europa*, *Einsiedeln*, 科隆,1952。

21. 参阅 H. Kämpf, "Reich und Mission zur Zeit Karls des Grossen", 载 *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 1950,第 7 期,第 415 页。

22. 参阅 Heer, *Die Tragödie des Heilligen Reiches* (*commentary*),第 78 页以下。

23. 利玛窦抵中国后,去世于 1610 年。

24. 1938 年,我曾把未曾发表的论文两卷汇集出版,表达了对文化堕落和野蛮主义的兴起及

野蛮主义再起所抱的忧惧。

25. 参阅 Adolf E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951。他坚持认为,现代人和远古的人们并无根本的不同。
26. Salvador de Madariaga, *Portrait of Europe*, 伦敦,1952。
27. Schlütter-Hermkes 和 W. Schubart 在 *Europa und die Seele des Ostens* 一书中,对这种关系提出了许多灼见。Lucerne, 1930,263 页以后。
28. Schlütter-Priroli, 2000 *Jahre Sankt Peter*, 第 95 页。
29. C. H. Haskins, "The Spread of Ideas in the Middle Ages", 载 *Saeculum*, 1926,第 1 期,第 19 页以下。
30. G. *Schreiber*, *Gemeinschaft des Mittelalters*, 闵斯特,1948,第 416 页; *Deutschland und Spanien*,1936。
31. 同上书,第 120 页;关于群众把它奉为经典之作的过程,见第 135 页;关于在古老欧洲的旅行漫游,参看波希米亚大公 (Lord Leo of Rozmital) 于 1465—1467 年朝圣旅途记载,见 *Bibliothek des literarischen Vereines in Stuttgart*, 7, 斯图加特,1844。
32. 参阅 Frazer, *The Golden Bough*, 伦敦,1915。以下部分,参阅 Varagnac, Civilisation traditionnelle。关于日耳曼浪漫民谣的实例,请看 V. von Geramb, *Um Osterreichs Volkskultur*, 萨尔茨堡,1946。关于基本问题,参阅 A. von *Martin*, *Geist und Gesellschaft*, 梅因河上的法兰克福,1948,第 15 页以下。
33. 这种连续性一直延续到今天,这方面的有趣事例请看 F. Seebohm, *The English Village Community*, 伦敦,1938。
34. 参阅 André Siegfried。
35. 参阅 E. Spranger, "Uruschichten des Wirklichkeitsbewusstseins", S. B. *der Preussischen Akademie der Wissenschaft*, 1934,第 610 页以下;并看 O. Brunner, *Adeliges Landleben*, 第 347 页所列参考书目。
36. 见 Varagnac, 前引书。P. Saintyves 所编 *Folklore préhistorique* (三卷本),巴黎,1934—1936 年,其中有丰富资料;并可参看 *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*。
37. Varagnac,前引书,第 201 页以下。
38. 参阅 Gesemann 对巴尔干史诗研究 (E. Eesemann, *Das Deutschtum in Südslavien*), 慕尼黑,1922。
39. 参阅例如 L. Veit, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter*, 弗赖堡,1936;H. Rost, *Die Bibel im Mittelalter*, 奥格斯堡,1939; J. *Hoeffer*, *Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter*, 弗赖堡,1939;关于中世纪农民,参看 Lenient, La *Satire en France au Moyenâge*, 巴黎,1859; A. Dopsch, *Herrschaft und Bauer in der Deutschen Kaiserzeit*, 耶拿,1939。
40. 参阅 Varagnac, 前引书,第 254 页。

41. 参阅 H. de Lubac，*Surnaturel. Etudes historiques*，巴黎，1946，第 325 页以下及 369 页以下。
42. 参看 Varagnac ，前引书。关于法兰西革命历书所表现的扩大与变形，参看 Rosenstock，*Die Europäische Revolutionen*，修订版，斯图加特，1951。
43. Varagnac，前引书，第 354 页以下及 365 页以下。
44. 参阅 Lubac，前引处。
45. 参阅 M. Mauss，*Conceptions qui ont précédé la notion de matiére*，XIe. Semaine Internationale de Synthèse，巴黎，1945。
46. 参看 P. Ringger，"Tiere vor Gericht"，*Die Tat*，苏黎世，1951 年月 12 月 1 日。
47. "直到 20 世纪中叶的今日，德国的每个城镇都有几个巫士，几乎每个村庄都有通魔的女人。"(Johann Kruse，坐落于汉堡一阿通那的"现代巫术研究所"创办人及所长)。
48. 参阅 Varagnac，前引书，第 292 页以下。
49. 同上书，第 345 页以下。
50. 参阅 Heer，*Aufgang Europas*，维也纳/苏黎世，1949；评注部分，第 208 页以下。
51. 参阅 O. von Mitis，*Sippen des frühen Mittelalters*，*Verbrüderungsbücher*，*Heldenlieder*，埃尔兰报，1944；J. Czarnowski，*Le culte des héros et ses conditions sociales*，巴黎，1919，及 Henri Hubert 为该书所写前言。
52. 甚至在文学作品中也有大量这类例证，从 F. Lefèvre 所著 Samson，*Fils de Samson*，*histoire d'une famille de sorciers*，巴黎，1930；到 Carlo Levi 所著 *Christ Stopped at Eboli*，伦敦，1948。
53. Uliand，*Gesamte Schriften*，第 4 卷，第 383 号函及第 457 号函；参阅 K. Burdach，*Reinmar der Alte und Walther von der Vogelweide* ，第 2 版，哈勒，1928，第 251 页。
54. 参阅 C. Erdmann，载于 ZfdA，1937，第 74 期，第 116 页以下。
55. 参阅 C. Martin，*Salzburgs Fürsten in der Barockzeit*，萨尔茨堡，1949。
56. 参阅 F. Kletler，NordwesteuropasVerkehr，Handel und Gewerbe im frühen Mittelalter，载于 *Deutsche Kultur. Hist. Reihe*，第 2 号，维也纳，1924，第 52 页以下及第 103 页。
57. K. Strecker，*Die Apokalypse des Golias*，罗马，1928。
58. 参看例如，R. Valentino，*La formation de la peinture française*，巴黎，1936，第 185 页以下。
59. G. Schreiber，"Mönchtum und Wallfahrt"，*Hist Jb.*，1935，第 55 期，第 160 页以下。
60. 参阅 Guignebert，*Le Christianisme médiéval etmoderne*，巴黎，1931。
61. 关于"神意审判法"，参阅 G. Schreiber，*Gemeinschaften des Mittelalters*，第 193 页以下。
62. 参阅 Emanuel von Severus，*Lupus von Ferrières*，闵斯特，1940；*Deutsches Archiv.*，1942，第 5 期，第 228 页以下。

63. 见 Varagnac，前引书，第 307 页："Temps flottant，temps dormant"，参阅 Lucien Febvre，*La Terre et l'Evolution humaine*。
64. C. Dawson，*The Making of Europe*，第 211 页。
65. 同上书，第 220 页以下。
66. *PL SS* lll，第 672 页。
67. 参阅 M. Seidlmayer，*Geschichte des italienischen Volkes und Staates*（*Die Grosse Weltgeschichte*，第 9 卷），莱比锡，1940。
68. *Collationes*，M. 133；参阅 Hessel，*HZ*，1923，第 128 页。
69. 据 Radulfus Glaber 书第 3 章第 7 节，在 970—1040 年间，欧洲经历了 48 个荒年；参阅 P. Boissonnade，*Le travail dans l'Europe chrétienne au moyenâge*，巴黎，1921，第 109 页以下。
70. 同上书。
71. 同上书，第 183 页以下。
72. A. de. Stefano，"Le eresie populari del Medio Evo"，载 *Questioni di Storia medievale*，第 774 页。
73. K. Pfister，*Die Welt des Mittelalters*，维也纳，1952，第 142 页以下。
74. 参阅 Franz，*Die Masse im deutschen Mittelalter*，弗赖堡，1902。
75. 参阅 Varagnac，前引书，第 123 页以下，第 127 页；特别是其中列举 Joan of Arc 一时取得胜利的原因是来自群众的支持。
76. 值得注意的是，其中唯一着重的导论是以讽刺和模仿嘲弄的笔法写的，特别是用当时流行的兽类故事体裁写的。参读 Isengrim 和狡猾的雷纳狐狸。
77. R. Hamann-MacLean，*Frühe Kunst im westfränkischen Reich*，莱比锡，1939，第 14 页以下。
78. 参阅 Heer，*MIOG*，1949，第 67 页以下。
79. 参阅 Heer，*MIOG*，1949，第 66 页；F. Preissl，*Hrotsvith von Gandersheim und die Entstehung des mittelalterlichen Heldenliedes*，埃尔兰根，1939。
80. 见她所著 Gallicanus；劳伦佐·美第奇也回到这同一个主题，参阅 E. Walser，*Lebens und Glaubensprobleme aus dem Zeitalter der Renaissance*，巴塞尔，1926，第 10 页以下。
81. 与奥图三世有关部分，参阅 P. E. Schramm，*Kaiser，Rom und Renovatio*，柏林，1929，第 1 卷，第 128 页以下。
82. 参阅 J. Kirchberg，*Kaiseridee und Mission unter den Sachsenkaisern und den ersten Saliern von Otto l，bis Heinrich* Ⅲ，柏林，1934。
83. 例如，Leo of Vercelli，H. Bloch 编 NA 22，第 115 页；Bablionia ferrea et aurata Grecia Ottonem magnum metuunt，*collis flexis serviunt*，参阅 Heer，*MIOG*，1949，第 69 页。
84. 参阅 Fedor Schneider，*Rom und Romgedanke im Mittelalter*，慕尼黑，1926，第 179 页以

下。

85. 注意这里的身份验证:"Roma caput totius mundi et aecclesia universalis ... a domno ottone Augusto imperatore... in pristinum honorem omni reverentia redacta."参看 Heer, *MIOG*,1949,第 71 页。
86. Albert Brackmann,"Der Römische Erneuerungsgedanke und seine Bedeutung für die Reichspolitik der deutschen Kaiserzeit",载 *Preussische Akademie der Wissenschaft*,柏林,1932。
87. M. Beck 及 H. Büttner, *Die Bistümer Würzburg und Bamberg in ihrer politischen und wirtschaftlichen Bedeutung für die Geschichte des deutschen Ostens*,柏林,1937,第 219 页。
88. 同上书。
89. 参阅 Heer, *MIOG*, 1949,第 71 页。
90. *PL SS* 4,第 467 页。
91. *PL SS* 14,第 522 页。
92. 参看 J. Havet 编, *Lettres de Gerbert*, 1889,第 237 页;参阅 Heer, *MIOG*,1949, 第 78 页以下。
93. 参阅 C. Dawson, 前引书,第 224 页。

第四章

1. 参阅 Rosenstock-Huessy, *The Driving Power of Western Civilization*, 波士顿,1950; Mayer-Pfannholz, Die Wende von Canossa,"Eine Studie zum Sacrum Imperium",载 *Hochland*, 第 30 卷,第 2 部分; G. Ladner, *Theologie und Politik vor dem Investiturstreit*, 维也纳,1936; G. Kallen, *Der Investiturstreit als Kampff zwischen germanischen und romanischen Denken*, 科隆,1937; A. Michel, *Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform*, 莱比锡,1943; H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistе et L'Eglise au Moyen Age*, 巴黎,1944; G. Tellenbach, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits*, 斯图加特,1936; A. Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, 弗赖堡,1923;A. Jungmann, *Missarum Solemnia*, 维也纳,1950,第 1、2 卷; C. Erdmann, *"Kaiserfahne und Blutfahne"*, 载 *Preussische Akademie der Wissenschaften*, 1932。
2. 参阅 E. Rosenstock, 前引书,第 52—53 页。
3. 同上书,并插图,第 41 页。
4. G. Lardner, 前引书,第 60 页以下。
5. Vicarius dei, PL Epist. sel. lll, 第 143 页; caput ecclesiae, 同上书,第 142 页。
6. Ladner, 前引书,第 70 页以下。

7. 参阅 Humbert 为其 *Three Books Against the Simoniacs* 所写前言，*PL* 1 d 1,1/102。
8. 参阅 Ladner，前引书，第 51 页以下。
9. 同上书，第 34 页。
10. 13 世纪为《耶利米书》作注释的属灵约阿金派注释家便以 Humbert 的这个观点作为他的出发点。
11. J. Geiselmann，*Die Eucharistielehre der Vorscholastik*，Paderborn，1926。
12. Dawson，*The Making of Europe*，第 224 页。
13. Rosenstock-Huessy，前引书，第 80 页。
14. 参阅 A. Baumstark，前引书。
15. *PL* LIV 424；参阅 F. Kampers，“Roma Aeterna und Sancta Dei Ecclesia Rei Publicae Romanorum”，His Jb，1924，44，第 240 页以下；及 Liturgiewiss. Jahrbuch，V，第 207 页以下。
16. Haberlein。
17. *PL*，LXXVlll，1—40；H. A. Wilson，*The Gregorian Sacramentay under Charles the Great*，伦敦，1915；J. A. Jungmann，*Missarum Solemnia*，维也纳，1950，l 及 ll。
18. I. Herwegen，载 *ZRG*，1922；43，第 493 页以下。
19. O. Casel，载 Liturgiewissenschaftliches Jahrbuch，1922，2，第 107 页以下。
20. 参阅 Bernold，*PL* 151，986；*NA* 14，1899，第 620 页以下；Baumstark，前引书，第 125 页。
21. A. Michel，前引书，第 57 页。
22. Rosenstock，前引书，第 70 页以下。
23. 同上书，第 83 页以下。
24. *PL*，CXLVlll，45，参阅 Rosenstock，同上书，第 88 页。
25. 同上书，第 107 页。
26. 同上书，第 71 页。
27. 同上书，第 94 页；关于 Henry of Segusio 的 Hostiensis，参阅 Brian Tierney，“A Counciliar Theory of the Thirteenth Century”，载 *The Catholic Historical Review*，华盛顿，1951，第 36 期，第 415 页以下。
28. 参阅 Rosenstock，前引书，第 86 页；Heer，*Aufgang Europas* 一书注释，第 183 页以下。
29. 关于教皇格列戈利七世施政的后果，参看 Otto of Freising 著作。
30. 参阅 Heer，“Gregor Vll und die Revolutio Christana” 及 “Der Kaiser in Kyffhäuser”，载 *Wort und Wahrheit*，1947 年第 12 期及 1952 年第 7 期。

第五章

1. 在这个领域，Alfons Lhotsky 的研究做出不少予人启发的贡献。

2. 参阅 H. de Lubac, *Surnaturel*, Etudes Historiques, 巴黎,1946。
3. *PL*, CLXXVI, 739。
4. 只要看一下 B. Schmeidler 的研究论著(见 1941 年汇集呈交 K. Strecker 的论文集),就可以对这个特别困难的问题有一个大体轮廓。
5. 为深入了解早期修道院内部的种种斗争,可看 K. Hallinger, *Gorze-Kluny*, *Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, Rome, 1951—1952,两卷本;关于新修会的意义和作用,请看 G. Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters*, 闵斯特,1948。
6. *PL*, CLXXXVIII, *Dialogi Libri Tres*, 1141—1160.
7. *PL*, CLXXXVIII, 1201.
8. 参阅 H. Grundmann 对此所作的持平而又精彩的论述,见 Neue Forschungen über Joachim von Flore, 载 *Münstersche Forschungen*, 马堡,1950,第 1 期。
9. 同上书,第 79 页。
10. *Concordia Lib.*, V, vol. 2 and c, 第 215 页。
11. 参阅 Grundmann, 前引书,第 25 页。
12. 见 Tondelli 编, *Liber Figurarum*,第 2 卷,第 12 表;参看 Grundmann,前引书,第 85 页以下。
13. Grundmann,前引书,第 37 页。

第六章

1. Ishvan 参阅 T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*,伦敦,1930,第 95 页。
2. Lessing, 见 *Nathan the Wise*,第七场,第三幕;萨拉丁王把拿单请入皇宫。拿单刚从基督徒、犹太教徒和穆斯林统治的国家漫游归来。萨拉丁问拿单,在这些宗教之中,哪一个是真正的宗教。拿单没有正面回答这问题,而讲了一个故事。从前在东方有一个老人,他从祖辈继承了一个戒指,戴着这个戒指就能使他得到神和世人的喜爱。这个戒指一代一代传下去,传到孙辈中,一个老人有三个儿子。他于是请一位巧匠,照着原样又做了两个,给三个儿子,每人一个。每个儿子都认为,自己所得的戒指才是真的。老人死后,三个儿子争吵谁的戒指是真的,为此到法庭打官司。法官问,你们三人里,谁得到了神和众人的喜爱? 三个儿子都不敢说自己已经得到了。于是,法官叫三个年轻人都照自信已经得到那个真戒指那样去生活。最后,谁超过了另外两个,他得到的就证明是真戒指。拿单(或者说是莱辛)便以这个故事来促使三个不同的宗教和平共处,友好竞赛。
3. 1307 年是阿维森纳去世的一年,而阿维斯布融—盖必若 (Avicebron-Gebirol)在 1070 年时还十分活跃。
4. 关于伊斯兰神学,参看 L. Gardet, 与 M. M. Anawati, *Introduction a la Théologie musulmane*, Essai de Théologie comparée, 第 37 卷,载 Etione Gilson 编 *Etudes de phi-*

losophie mediévale，巴黎版。

5. 有关它的基督教基础，参看 R. Bell，*The Origin of Islam and its Christian Environment*，伦敦，1926。
6. 有关它的犹太教基础，参看 G. von Rad，*Der Heilige Krieg im alten Israel*，苏黎世，1951。
7. G. E. von Grunebaum，*Medieval Islam*，芝加哥，1947，第 125 页。
8. 尽管有这种思想影响，禁欲的基督教社团直到 12 世纪才开始兴起。穆罕默德反对独身和禁欲主义，可能是由于聂斯托里派(Nestorian)基督教的影响。
9. Grunebaum，前引书，第 142 页以下。
10. 参阅 Reuben Levy，*An Introduction to the Sociology* of Islam，伦敦，1930—1933。
11. 参阅 Grunebaum，前引书，第 9 页以下。
12. 同上书，第 37 页以下。
13. 同上书，第 246 页以下。
14. 同上书，第 248 页以下。
15. 参阅 H. H. Schaeder，*Biologie der Person*，T. Brugsch 与 F. H. Lewy 出版，柏林/维也纳，1929，第 4 卷，第 934 页以下；G. Richter，*Studien zur Geschichte der ältenen arabischen Fürstenspiegel*，莱比锡，1932。
16. 参阅 Grunebaum，前引书，第 255 页。
17. 同上书，第 120 页。
18. 同上书，第 97 页。
19. 同上书，第 64 页以下。
20. M. Horten，见 Uberweg-Geyer，*Grundriss der Geschichte der Philosophia*，第 2 卷，第 298 页以下；以下部分参看 Carra de Vaux，*Les Penseurs de l'Islam*，巴黎，1921—1926，五卷本。
21. 参看 *Environmental Factors in Christian History* 论文集，芝加哥，1939；特别注意 A. E. Haydon，"The Influence of Medieval Judaism on Christianity"，及 P. McKeon，"Aristotelianism in Western Christianity"。
22. 参看 *Encyclopedia Italiana*，第 19 卷，第 611 页关于这个题目的论述；及 *Die Entstehung des christlichen Dogmas* 一书(1941)中 Islam 辞条中 Martin Werner 的见解。
23. 参阅 L. Gauthier，"Scolastique musulmane et Scolastique chrétienne"，载 *Revue d'Histoire de la Philosophie*，1928 年第 2 期第 221 页以下及第 333 页以下。
24. 尼科代米主义的思想基础见于诺斯替派和早期基督教小教派思想中。Priscillian 派如 Dictinius 在其 *Libra* 书中，以"秘传"为理由进行辩护。奥古斯丁在 *Contra Mendacium* 一文中谴责了这个原则；参阅 O. Stedmüller 在 *Z. K. Theol* 杂志，1952，第 74 卷，第 76 页以下。

25. 参阅 Grunebaum,前引书,第 136 页以下。
26. 参阅 Plotinus, *Enneads*, I; VI, 6; Al-Kushairi; 参阅 R. Hartmann, *Al-Kushairis Darstellung des Sufitismus*, 柏林,1914。
27. 参阅 Grunebaum,前引书,第 167 页。
28. 参阅 D. de Santiliana, *The Legacy of Islam* (W. Arnold 及 A. Guillaume 编),牛津,1931,第 302 页。
29. K. Holl, *Gesamte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 杜宾根,1928,第 3 卷,第 194 页。
30. 参阅 J. W. Parkes, *The Jew in the Medieval Community* ,伦敦,1938; R. Rörig, *Mittelalterliche Weltwirschaft*, *Kiel Lectures*, 第 40 期,1933。
31. 参阅 G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 华盛顿,1931,第 2 卷,第 1 部分,第 187 页以下。
32. 同上书,第 109 页。
33. 同上书,第 163 页以下; Ephraim of Bonn 的目击实录。
34. 同上书,第 289 页以下。
35. 关于 Salerno 的医生们,参看 Sarton 前引书,第 237 页以下。
36. 参阅 J. de Ghellinck, *L'Essor de la littérature latine au XIIe siècle*, 布鲁塞尔/巴黎,1946,第 2 卷,第 15 页以下。
37. G. Toffanin, *Geschichte des Humanismus*, *Holland*, 1941,第 31 页以下,第 137 页以下,第 341 页以下,第 509 页以下。
38. G. Sarton,前引书,第 369 页以下。
39. J. de Ghellinck,前引书,第 98、158、162 页以下。
40. 参阅 P. Brouwe, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, 罗马,1942。
41. 中世纪后期情况,参看 E. van Cauwenbergh, *Les pèlerinages expiatoires et judiciaires dans le droit communal de la Belgique au moyenâge*, 鲁文,1922; Louis de Sivry 及 J. B. J. Champagnac 合编 *Dictionaire des pèlerinages anciens et modernes et des lieux de dévotion les plus célèbres de l'univers* (两卷本,Migne,巴黎,1859)中生动描述了中世纪欧洲朝圣旅行各条路线,各教派集中地区等情况。
42. 参阅 G. Sarton, 前引书,第 34 页。
43. J. de Ghellinck, 前引书,第 1 卷,第 85 页。
44. G. Sarton,前引书, 第 34 页。
45. J. de Ghellinck, 前引书,第 2 卷,第 29 页。
46. 同上。
47. 参阅 Angel Gonzalez Palencia, *Los Mozarabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, 四卷本,马德里, 1926—1930; *Isis*, (G. Sarton 编),布鲁日,1936,第 15、183 页以下。
48. Carles Cardo, *Histoire spirituelle des deux Espagnes* 巴黎,1947; Amerigo Castro, *Es-*

pana en su historia. Cristianos, moros y judios，布宜诺斯·艾里斯，1948。

49. 参阅 Sarton，前引书，第 2 卷，第 1 部分，第 13 页。
50. 参阅 Heer, *Der Aufgang Europas* 及 *Die Tragödie des heiligen Reiches*。
51. 参阅 Emil Mâle, *L'art religieux du XIle siècle en France*，巴黎，1922。
52. 参阅 Heer, *Der Augfang Europas*，第 299 页以下。
53. P. Duhèm, *Le système du monde*，巴黎，1954，第 8 卷，第 186 页；参看 Sarton，前引书，第 195 页以下。
54. Alanus ab Insulis; PL, 218 以下，781 B。
55. *De Arte Catholicae Fide*. 此处标题是中世纪著作中首次提到"公教信仰"，以此反对东方的摩尼教、诺思替派和伊斯兰教。
56. Sedlmayr, *Das Entstehen der Kathedrale*，苏黎世，1950。
57. 参阅 Dumoutet。
58. P. Duhèm，前引书，第 3 卷，第 184 页以下。

第七章

1. Mansi, Council. 31; 第 968 行以下；参阅 J. Guiraud, *Histoire de L'Inquisition au Moyen Age*，巴黎，1938，第 2 卷，第 418 页以下。
2. 参阅 Heer, Die Tragödie des Heiligen Reiches，注释，第 39 页以下。
3. 对照 Henry of Albano 于 1188 年对日耳曼主教的尖锐批驳以及对 Peter Cantor 的责难，均见 R. L. John, *Dante*，维也纳，1946；并参读 H. C. Lea, *A History of the Inquisition in the Middle Ages*，三卷本，第 1 卷，纽约，1906。
4. Manitius, *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*，慕尼黑，1931，第 3 卷，第 910 页以下。
5. 1077 年，弗莱明派信徒因遭受 Cambrai 主教攻击为异端而向教皇格列戈利申请庇护。见 *PL* 6 Ep. sel.，第 2 卷，第 328 页。1162 年，弗莱明又向当时正在 Tours 的教皇亚历山大三世申请庇护，因他的一派信徒过流浪的使徒式生活，被 Rheims 大主教判为异端。参阅 H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*，柏林，1935，第 14 页。此外，还有同一位教皇于 1179 年在罗马会晤 Peter Waldo, Waldo 因受里昂大主教迫害而要求教皇庇护。
6. L. Olschki, *The Genius of Italy*，纽约，1949，第 72 页。
7. A. de Stefano 在论文（被 E. Rota 收入 *Questioni di Storia medioevale*，米兰，1951，第 766 页）中曾试图以 1000 年划一条线，区分在此之前的异端是由神学和修道主张不同而形成的；在此之后的异端则是无知信徒、工匠、手艺人等自发过"福音书"式生活而被教会斥为异端。实际情况比这复杂。
8. 参阅 P. Lestringant、M. Goguel、André Siegfried 著作。

9. 参阅 D. Roché，*Le Catharisme*，*Institut d'Etudes Occitanes*，图卢兹，第 2 版，1947；S. Pétrement，*Le Dualisme chez Platon*，*les Gnostiques et des Manichéens*，巴黎，1947；A. Borst，“Neue Funde und Forschungen zur Geschichte der Katharer”，*HZ*，1952，第 17 页以下及其中提到的 Runciman、Scheidweiler、Obolensky、Söderberg、Soloviev 等人著作。
10. 参阅 R. Grousset 及 P. Rousset，和此后特别是 S. Runciman、F. Chalandon、P. Boissonnade、R. Bonnaud-Delamare 的著作。
11. Werner Sombart 曾把 1204 年第四次十字军攻陷君士坦丁堡作为“世界历史的转折点”，“资本主义诞生的日子”。Lujo Brentano 对 Sombart 的批评，Weber、Troeltsch 根据经济史对 Sombart 所作批判，O. von Zwiedineck-Südenhorst 与 A. Müller-Armack 的辨论，和 Otto Brunner 所作研究都说明把经济史过分简单化的愚蠢。但是，第四次十字军这个历史事件却还是值得重视的，由此而威尼斯兴起，阿威罗伊哲学在帕杜阿流行，成为后来从 15 到 18 世纪欧洲属灵派、小教派、不从国教派的各种著作流传的中心。从 10 世纪末，威尼斯和穆斯林国家的君主往来密切，威尼斯由于第四次十字军提供的贸易机会，订立的商务条约，而成为此后东地中海的政治经济霸主，促进了它在文化学术领域的繁荣。可以说，十字军征服君士坦丁堡和 Zara，成全了威尼斯，仿佛这次十字军是为威尼斯而打的；而十字军对君士坦丁堡这个“第二罗马”的野蛮掠夺则使希腊人对西欧蛮族充满仇恨。参阅 L. Brentano，*Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*，莱比锡，1923，第 249 页以及第 282 页以下。
12. 参阅 P. Bernard Leib，见他为 Anna Comnena 的 *Alexiade* 一书法文版（巴黎，1952）所写导言。
13. 参阅 A. Schmaus，“Der Neumanichäismus auf dem Balken”，载 *Saeculum*，1951，II，vol. II，第 271 页以下。
14. 12 世纪后期，艺术家和画家开始出现在莱茵河下游地区时被看为异端分子和无神论者，参阅在 Nuremberg 以无神论罪名对 Denk、Penz 和其他人的审讯；莱奥那多的圈子；16 世纪初在巴塞尔的画家 Hans Herbster；参阅 Paul Burckhardt，*Geschichte der Stadt Basel*，1942，第 25 页。
15. 参阅 A. Dondaine，H. Söderberg，J. Guiraud，*Histoire de l'Inquisition au Moyenâge*，巴黎，1935；G. Gonnet，*Il valdismo medievale. Prolegomeni*（都灵，1942），前言；A. Schmaus，前引书。1461 年，枢机主教 Torquemada 攻击 Patarists 的文字是一份重要资料，见 *Croatia Sacra*，1932，第 3 期，第 27 页以下；参阅 A. Soloviev，“La doctrine de L'Eglise de Bosnie”，载 *Bull. de L' Académie Royale de Belgique*，C. des lettres，1948，5th series，第 34 卷，第 481 页以下。
16. Guiraud，前引书，第 1 卷，第 35 页以下。
17. 同上书，第 66 页以下。
18. 同上书，第 76 页以下。

19. 参阅 Alan of Lille, *PL*, *CCV*, *De Fide Cath. Contra Haereticos*, II, 第 20—23 章,及 *Disputationes*, 第 12 章。
20. Schmaus, 前引书,第 292 页以下。
21. Guiraud, 前引书,第 1 卷,第 107 页以下,第 142 页。
22. 同上书,第 162 页。
23. *La Somme des autorités à l'usage des predicateurs meridionaux*, (Douais 主教编),第 132 页。
24. W. Weisbach, *Religiöse Reform und Mittelalterliche Kunst*, 苏黎世,1945。
25. 参阅 Heer, *Der Aufgang Europas*。
26. E. L. Lodge, "The Communal Movement, Especially in France",《剑桥中世纪史》,第五卷,剑桥,1926,第 624 页以下,第 903 页以下。
27. Potthast, *Reg. Pont. Rom.*, No. 2552。
28. Guiraud, 前引书,第 1 卷,第 285 页以下。
29. R. Expilly, *Dictionnaire Geographique, Historique et Politique des Gaules et de la France*, 巴黎,无出版日期。
30. Guiraud, 前引书,第 403 页以下。
31. 同上书,第 302 页。
32. 同上书,第 348 页。
33. 同上书,第 393 页。
34. Potthast, *Reg. Pont. Rom.* No. 32391; Guiraud, 前引书,第 1 卷,第 382 页。
35. K. Kerenyi, *Die Antike Religion*, *Düsseldorf-Cologne*, 1952。
36. Cicero, *Die Nat. Deorum*, II.
37. A. Zwaneepoel, "L' inspiration religieuse de I' impérialisme romain", *L' Antiquité Classique*, 布鲁塞尔,1949,第 5 页以下。
38. "Templorum omnium conditor ac restitutor", Livy, IV, 20, 7.
39. "Populo id sacerdotium deferente mihi, quod pater meus habuerat" (*Res Gestae*).
40. P. Lambrechts, "August et la religion romaine", *Latomus*, 布鲁塞尔,1947,第 6 期,第 177 页以下。
41. J. Gagé, *Revue Historique*, 1936。
42. G. Soranzo, "Gregorio VII e gli stati vasalli della chiesa", *Aevum*, 米兰,1949,第 23 期,第 131 页以下;参阅同刊,1948 年第 22 期,第 309 页以下:"Aspetti del pensiero e dell' opera di Gregorio VII e lo spirito dei tempi。"
43. 1022 年在奥尔良反对 Manicheans; *Radaulfus Glaber*, III, 第 8 章。
44. 参阅 *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, 1931, 第 2 卷, 第 290 页以下。"1713 年 9 月 8 日教皇通谕 *Unigenitus* 和 1794 年 8 月 28 日教皇通谕 *Auctorem Fidei*

都反对信众普遍阅读《圣经》,理由是以免读者按私意讲解《圣经》;为尊重神的话,唯有教会才蒙神授权讲解《圣经》。"1713 年是罗马教会反对詹森主义(Jansenism) 异端的重要一年;1794 年是对法国大革命进行斗争的重要一年。

45. M. Fournier, *Les status et privilèges des Universités françaises avant* 1789, 巴黎, 1890—1894,第 1 卷,第 442 页。
46. 参阅 Carles Cardo, *Histoire Spirituelle des Deux Espagnes*; Amerigo Castro, Espana en su historia 等。
47. 参阅 *Guiraud*, 前引书,第 2 卷,第 151 页以下; J. Pou y Marti, Visionarios, Beguinos y Fraticelos Catalanes, Vich, 1930。
48. Guiraud, 前引书,第 2 卷,第 267 页以下。
49. 同上书,第 245 页以下。
50. 同上书,第 379 页以下。
51. 同上书,第 515 页以下。
52. 教皇格列戈利九世反对腓特烈二世通谕,见 *PL ep. saec.* XIII, I, 第 653 页。
53. Guiraud, 前引书,第 2 卷,第 483 页以下。
54. 同上书,第 567 页。
55. Muratori, *Ant. Italiae*, 60, 第 121 章,130 章以下。
56. 可以参阅 A. Gemelli 在 *Das Franziskanertum* (莱比锡,1936)第 489 页以下所举事例。
57. L. Olschki, *The Genius of Italy*, 纽约,1949,第 76 页。
58. C. W. Previté Orton, "The Italian Cities Till c. 1200", *The Cambridge Medieval History*, 第 5 卷,1926,第 208 页以下及第 860 页以下。
59. P. Boissonnade, 前引书。
60. A. de Stefano,见 *Questioni di Storia medeivale. Prolegomeni* ,1951,第 777 页。
61. G. Gonnet, *II valdismo medievale. Prolegomeni* (都灵,1942),前言第 27 页以下。
62. P. Boissonnade, 前引书,第 191 页。
63. 方济各修会禁书"圣方济在众弟兄中间的欲望和苦难"——利欧弟兄保留的片段。
64. 参阅 L. Olschki, 前引书,第 83 页以下。
65. 参阅 A. Gemelli, 前引书。
66. M. Lot-Borodine,"Dl'absence des stigmates dans la Chrétienté antique",载 *Dieu Vivant*,巴黎,1946;第 3 卷。
67. *De Fide Orth.*, I, IV, 13.
68. 关于圣方济被蒙上污名一事,参阅 E. Benz, *Ecclesia Spiritualis*, 斯图加特,1934,第 97 页以下。
69. Gemelli, 前引书,第 26 页。
70. 1226 年约书。见 O. Karrer, *Francis of Assisi, the Legends and Lauds*, 伦敦,1947,第

274 页以下。
71. 同上书,第 273 页。
72. Gemelli, 前引书,第 106 页以下。
73. 同上书,第 126 页以下。
74. 参阅 E. Benz, 前引书,第 61 页以下。
75. 同上书,第 174 页以下。
76. E. Kantorowicz, *Friedrich der Zweite*(两卷本),柏林,1929—1930。
77. Gemelli, 前引书。
78. A. de Serent, *The Life of the Soul in the Liturgy*, 伦敦,1934。
79. 参阅 J. Huizinga, *Parerga*, 巴塞尔,1945。
80. 参阅 St. Thomas Aquinas, *De Regno*。
81. E. Benz, 前引书,第 244 页以下。
82. 同上书,第 265 页以下。
83. 同上书,第 287 页以下。
84. 同上书,第 366 页以下。
85. 参阅 K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*(七卷本),纽约,1937—1945;O. van der Vat, *Die Anfänge der Franziskanermisionen*, Werl,1934 。
86. Gemelli, 前引书,第 82 页以下。
87. John of Monte Corvino (1247—1328),建立了罗马公教会在印度的第一个传教组织。后到中国大都,得到元世祖忽必烈宠信,引领不少景教徒(东方基督徒)归依罗马公教会。他曾上书教皇,请求支援。约 1301 年,有一位意大利隆巴迪医生抵达中国,蒙高维诺认为这个医生没有信仰,给他的传教活动惹了不少麻烦。参阅 Sarton, 前引书,第二卷,2. T., 第 1054 页以下。
88. 同上书,第 2 卷,2. T., 第 958 页以下。
89. 参阅 R. L. John, 前引书,第 56 页以下。
90. Janssen, *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 1929,33,第 137 页以下。
91. 此处引文,除另外注明出处者外,皆见 J. S. Brewers 编 Roger Bacon, *Opera Quaedam Hactenus Inedita*, 伦敦,1859;第 1 卷。
92. *Opus Tertium*, Brewer, 第 1 卷,第 298 页。
93. 例如: *Opus Majus*, 第 17 页以下。
94. Brewer, 前引书,第 395 页。
95. *Beatus Franciscus*, *Brewer*, 第 1 卷,第 298 页。
96. 同上书,第 398 页以下。
97. 同上书,第 400 页。
98. 同上书,第 402 页。

99. *Opus Minus*，第 323 页以下。
100. “De cursu totius ecclesiae，secundum omnes status a principio usque ad finem”，*Opus Tertium*，第 95 页以下。
101. 同上书，第 100 页，第 272 页。
102. 1266 年致教皇克雷芒四世函；同上书，第 11 页以下。
103. *Opus Tertium*，第 113 页。
104. 同上书，第 525 页以下。
105. Sarton，前引书，第 2 卷，第 3 章，第 953 页。
106. L. Thorndike，*A History of Magic and Experimental Science*，纽约，1934，第 11 页。
107. 同上书，第 359 页以下。
108. Benz，前引书，第 368 页以下。
109. 反罗马教廷的威尼斯把他的著作重印，并刊印了约阿金派和属灵派的著述。马德堡世纪推崇他和圣方济，认为他们在黑暗世代里高举了福音的火炬。
110. K. Vossler，*Spanien und Europa*，慕尼黑，1952，第 97 页以下。
111. H. J. Hüffer，“Las Relationes Hispano-germanas durante mil discientos años”，载 *Revista de Estudios Politicos*，1951，36 页述及 Lull 在德国的影响。
112. Vossler，前引书。
113. Calvente y Vidal，“La paz y el arbitraje internacional en R. Lulio”，*Revista Verdad y Vida*，马德里，1943，第 1 卷，第 456 页以下；引文见 Vossler，前引书，第 100 页。

第八章

1. 关于拿坡里，参看 *Storia dell'Università di Napoli*，拿坡里，1924（F. Torraca 等著）；以下参看 A. de Stefano，*I Tedeschi l'eresia medievale in Italia*，Blychnis，1916 年 6 月（论述有倾向性和争议，但还是有价值的）；E. Aegerter，*Les hérésies du moyenâge*，巴黎，1939。
2. 参阅 G. Sarton，*Introduction to the History of Science*，第 2 卷，第 834 页以下。
3. 同上书，第 844 页以下。
4. Pipini Chron.，Muratori Ⅸ，第 66 页以下。
5. 参阅 A. de Stefano，*La Cultura a la Corte di Federico II Imperatore*，Palmero，1938，第 33 页以下。
6. *Divina provisone* 及 *ipsa necessitate cogente*，1231；*Liber Augustalis* 前言；De Stefano，同上书，第 149 页。
7. “Ego quidem mundi dominus”，*Const.*，1，5，XIV，3.
8. 参阅 *Liber Phisionomias* 一书献辞。
9. 见 *De Arte Venandi cum Avibus*。

10. 参阅 Bacon 及 Campanella 论述马与人的优生选种。
11. De Stefano、*La Cultura* 等,第 87 页。
12. 参阅 E. Winkelmann, 另一方面,请看 Denifle, *Die Universtäten des Mittelalters bis* 1400, 柏林,1885; de Stefano、*La Cultura* 等,第 279 页。
13. *Hist. Diplom.*, 第 2 卷,第 453 页以下。
14. F. van Steenberghen, Siger de Brabant d'apres ses oeuvres inédites, 鲁文,1942,第 2 卷,第 410 页。
15. 参阅 J. Th. Eschmann 为 *De Regno, ad Regem Cypri* 先前书名为 *De Regimine Principum* (B. Phelans 英译本书名为 *On Kingship, to the King of Cyprus*, 多伦多,1949) 一书所作导言。
16. 有关中世纪大学的参考书目,请看 N. Shachner, *The Medieval Universities*, 伦敦, 1938,第 377 页以下。
17. H. Slesser, *The Middle Ages in the West. A Study of European Unity*, 伦敦/纽约,无出版日期,第 98 页以下。
18. Schachner, 前引书,第 275 页以下。
19. 同上书,第 266 页以下。
20. Denifle and Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 四卷本,巴黎,1889—1892 第 1 卷,第 31 页;参阅 P. Mandonnet, *Siger de Brabant et I' Averroisme latin au XIll siècle*, 鲁文,1911,第 1 卷,第 18 页。
21. 参阅 Denifle and Chatelain, 前引书,及 *Auctarium Chart. Univ. Paris*, 两卷本,巴黎, 1894—1897; C. Cross, "The Political Influences of the University of Paris in the Middle Ages", *American Historical Review*, 1901,第六卷,第 440 页以下。C. Rashdall, *Rise of the Universities*, 伦敦,1895,两部分作三卷; P. Perdrizet, *Le Calendrier de la Nation d'Allemagne de l' Ancienne Université de Paris*, 巴黎,1937; G. C. Boyce, *The English-German Nation in the University of Paris during the Middle Ages*, 伦敦, 1927; S. d'Irsay, *Histoire des Universités en Europe*, 巴黎,1933。
22. Mandonnet, 前引书,第 1 卷,第 32 页以下。
23. Van Steenberghen 把从 Renan 和 Mandonnet 以来称之为"阿威罗伊主义"的思想运动重新命名为"异端派的亚理士多德主义",参看 Steenberghen 的大事年表,见前引书,第 2 卷,第 746 页以下。
24. 参阅 Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 慕尼黑,1931,第 3 卷,第 805 页以下。
25. 参阅 G. Fagniez, *L'Industrie et les classes industriel. es à Paris au XIIIe siècle*, 巴黎, 1877。
26. 参阅 Sarton, 前引书,第 2 卷,第 2 章,第 932 页以下; G. de Lagarde, La Naissance de

l'esprit laique au declin du moyenâge，八卷本，巴黎，1932，第 3 卷，第 38 页以下。

27. E. R. Curtius，*Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*，伯尔尼，1948，第 132 页以下。
28. 参看 Curtius 提供的参考书目，同上书，第 133 页；Legarde，前引书，第 3 卷，第 38 页以下；Van Steenberghen 论 Roman de la Rose 的时代背景（并见 M. M. Gorce、G. Paré 等人著述）。
29. B. Nardi *Sighieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento ltaliano*，罗马，1945，第 34 页。
30. 参看 van Steenberghen，前引书，第 2 卷，第 439 页以下。
31. Mandonnet，前引书，第 1 卷，第 36 页以下。
32. 参看他所写的前言，*Phys.*，l，l，bk. l，ch. 1。
33. Van Steenberghen，前引书，第 2 卷，第 715 页。
34. Van Steenberghen 在同上书，第 2 卷，第 723 页上，把这些攻击的调子降低，而猛烈攻击方济各会修士 Jules d' Albi（他是来自卡塔尔派中心）造成托马斯·阿奎那与波那文图拉之间的隔阂。见 *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de* 1267—1277，巴黎，1923。
35. 参阅 van Steenberghen，前引书，第 2 卷，第 707 页。
36. 参阅 E. Benz，对约阿金的研究第 3 号，"Thomas von Aquin und Joachim von Fiore"，*ZKG*，1934，第 53 期，第 52 页以下；H. Grundmann，*Neue Forschungen über Joachim von Fiore*，1950，第 68 页。
37. Van Steenberghen，前引书，第 2 卷，第 707 页。
38. 关于亚理士多德本人，参看 Werner Jaeger；并见 J. Zürcher，*Aristoteles*，*Werk und Geist*，Paderborn，1952；关于中世纪对亚理士多德的评价，参看 M. Grabmann，*Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter*，慕尼黑，1939。
39. *Sed nihil ad nos nauc Dei miraculis*，*cum de naturalibus naturaliter disseramus*；参阅 Mandonnet，前引书，第 1 卷，第 150 页。
40. 同上书，第 185 页。
41. 同上书，第 193 页。
42. 同上书，第 141 页。
43. 同上书，第 2 卷，第 73 页以下。
44. 同上书，第 1 卷，第 180 页，第 103 页。
45. 同上书，第 190 页以下。
46. 同上书，第 93 页以下。
47. *Chart. Univ. Paris*，第 1 卷，第 540 页以下。
48. M. Grabmann，"Das Werk De Amore Andreas Capellanus und das Verurteilungsdekret

des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7, März 1277”，载 *Saeculum*，1932，第 7 卷，第 75 页以下。

49. 参阅 L. Olschki，The Genius of ltaly；R. John，*Dante*。
50. 见 *Mandonnet* 所编本，第 2 卷，第 174 页以下。
51. *Van Steenberghen*，前引书，第 2 卷，第 714 页。
52. 参阅 *P. Glorieux*，*La litterature quodlibetique de* 1260 a 1320（Bibl. Thom. V，Le Saulcheoir Kain，1925）。
53. *Quodl.*，Vl，6；参阅 *Gent.*，IV，第 7、30、40、55 章，其中，他审察了对道成肉身的 26 种反对与赞成的理论 F *Quodl.* VII，16；*Quodl.*，IX，16。
54. *Gent.*，IV，第 41、56、62、79、80 章。
55. *Quodl.*，VI，X，14；*Gent.*，lll，第 131 章以下；同上书，第 123—126、136 章。
56. *Gent.*，lll，第 118 章；同上书，第 83 章，lll，第 74、112 章；IV，第 70、80、154 章；同上书，lll，第 147、152、155、157 章；同上书，lll，140，IV，第 6 章，ll，第 44、83 章，l，第 20 章。
57. A. Koller，*Essai dur l'Esprit du Berbère Marocain*，弗赖堡，1946 第 216 页。P. Pottier，*Saint Augustin*，*le Berbère*（Koller 曾提及）。
58. G. von Hertling，Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquino，*Proceedings of the Bavarian Academy of Sciences*，No. 4，第 535 页以下。
59. *Quodl.*，VI，第 16 章。
60. 参阅 G. de Lagarde，前引书，lll，第 95 页。
61. *Gent.*，l，第 28 章，lll，第 111、115 章。
62. 同上书，IV，第 50 章。
63. 同上书，lll，第 19—21 章。
64. Gent.，lll 第 25 章；l，第 45 章以下。
65. 同上书，第 25 章以下。
66. *Summa Theol.*，1g、2a、3c 及其他地方。
67. *Gent.*，lll，第 39 章。
68. 关于 Thomas 以机械比拟世界来描绘神造世界，参看 A. Mitterer，*Die Zeugung der Organismen*，*insbesondere des Menschen nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*，维也纳，1947，特别是第 48 页以下及第 58 页以下。O. Lottin，“Pour un commentaire historique de la moral de saint Thomas d'Aquin”，*Recherches de Théologie Ancienne et Mediévale*，1939，第 11 卷，第 270 页以下。
69. 参看 *De Regno*，*ad Regem Cypri*。
70. H. *Slesser*，*The Middle Ages in the West*，伦敦，无出版日期，第 173 页；参看 C. Journet，“Note sur l'origine et la transmission du *pouvoir politique*”，*Nova et Vetera*，弗赖堡，1952；第 3 期，第 233 页以下；A. Krempel，*La doctrine de la révélation chez Saint*

Thomas，巴黎，1952，特别是其中第 610 页以下及第 617 页以下论述 Thomas 反对把社会与国家实体化，在他看来，把社会与国家实体化容易导致社会与国家的自我神圣化，只能把它们看为一种关系（参看 1 *Sent.* 、d. 24、q. 2a、2 及 3）。参阅 L. Lachance，*L'Humanisme politique de saint Thomas*，两卷本，巴黎/蒙特利尔，1941。

71. *Gent.*，lll 第 93 章，lll，第 84、73、150、21 章（根据圣保罗《林前》3 章 9 节），95、54。
72. *Gent.*，IV，第 21、22 章。
73. 参阅 *Gent*，m lll，第 123—125 章。
74. *Gent.*，lll，第 117 章。
75. *Gent.* IV，第 76 章。
76. *Gent.*，l，第 1 章。
77. *Quodl.*，l，art. 14。
78. *Gent.*，IV，第 74 章。
79. *Gent.*，第 60 章；Quodl.，Ⅻ，art. 19。
80. 参阅 G. Groppo，"Orientamenti negli studi del l'origine naturale della società in S. Tommaso d'Aquino"，*Salesianum*，Ⅺ，*No.* 4，都灵，1949，第 575 页以下；Lagarde，前引书，lll，第 99 页以下。
81. 参阅 M. Reding 在 Graz 的就职演说，*Thomas von Aquin und Karl Marx*，格拉次，1953。关于亚理士多德论 stasis，参看 M. Wheeler，"Aristotle's Analysis of the Nature of Political Struggle"，*American Journal of Philosophy*，1951 年 4 月号（第 72 期），145 页以下。
82. *Gent.*，lll，第 144 章。
83. *Gent.*，lll，第 146 章。
84. *Gent.*，IV，第 88 章。
85. Aristotle，*De Anima* 注释，lll，8；431b，第 21 页以下，lectio 13b。
86. *Gent.*，lll，第 25 章。
87. *Quodl.* ll，art. 19。
88. *Gent.*，IV，第 84 章。
89. M. Grabmann，"Die Proklos-Ubersetzungen des Wilhelm von Moerbeke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters"，见 *Byzantinische Zeitschrift*，Heisenberg 特刊，1930 年第 30 期，第 78 页以下。

第九章

1. 参阅 A. Coville 及 R. Fawtier，"L'Europe occidentale de 1270 à 1380，G. Glotz，*Histoire generale*，VI，巴黎，1940—1941；H. Pirenne，G. Cohen，及 H. Focillon，"La Civilisation occidentale au Moyen Age du Xle au millieu du XVe siècle"，同上书，Vlll，1933；

H. Pirenne, *Histoire Economique de l'Occident Médiéval*, 布鲁日,1951。

2. 参阅 Lagarde, *De l'Esprit Laique aux Moyen Ages*, III, 第 203 页。
3. 参阅 W. Ullmann, *Medieval Papalism, The Political Theories of the Medieval Canonists*, 伦敦,1949,第 76 页以下及第 114 页以下。
4. 参阅 V. Martin, *Les Origines du Gallicanisme*, 两卷本,巴黎,1949; K. Schleyer, *Die Anfänge des Gallikanismus*, 柏林,1937。
5. 参阅 J. Paulus, *Henri de Gand, Essai sur les tendances de sa metaphysique*, 巴黎,1938; 并 *Quodl.* I. qu. 10, I, 第 13 页,第 3 行(据 1608 年威尼斯版本)
6. 参阅 Lagarde, 前引书,第 3 卷,第 268 页以下。
7. *Aegidius. De Eccl. Potestate*, 第 1 卷,第 5 章,第 16 页。
8. 参阅 G. Mollat, *Les Papes d'Avignon*, 第 8 版,巴黎,1950。
9. 参看 F. Kampers, *Hist. Jb.*, 1894,第 15 卷,第 799 页; Menendez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Esp.*, 1917,第 3 卷,第 24 页以下。
10. 参阅 E. Benz, *ZKG*, 1934,第 53 期,第 84 页以下;有关 1225 年 Anagni 议定书,参看 H. Denifle, *ALKM*, 1885,第 1 卷,第 49 页以下,第 99 页以下;关于议定书原文,参看 F. Ehrle, 载同上书,第 509 页以下。
11. 参阅 Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 第 3 卷,第 51 页以下,及第 2 卷,第 8 章。
12. 同上书,第 3 卷,第 77 页。
13. Olschki, *The Genius of Italy*, 第 176 页。
14. L. Oliger, *De Secta Spiritus Libertatis in Umbria Saec. XIV Disauisitio et Documenta*, 罗马,1943。
15. 同上书,第 52 页以下。
16. F. Ehrle, *ALKM*, 第 3 卷,第 142 页以下。
17. K. von Ettmayer "Die historischen Grundlagen der Entstehung der italienischen Sprache", *MIOG*, 1934,第 48 期,第 1 页以下。
18. 参阅 R. John, *Dante*。
19. A. Solmi, "Le scuole del medio evo e l'origine delle Università", *Rivista di storia del Diritto Italiano*, 1941,第 14 期,第 5 页以下。
20. 参阅奥古斯丁生平所经历过的 Ambrose 与 Symmachus 之间的长期不和。
21. G. *Saitta, Il Pensiero italiano nel l'Umanesimo e nel Rinascimento. I. L' Umanesimo*, 波隆尼亚,1949,第 13 页以下。
22. A. Maier, *Ein Beitrag zur Geschichte des italienischen Averroismus*, 罗马,1944;并参阅她的 *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, 埃森,1943; C. Calcaterra, *L'Università di Bologna*, 波隆尼亚,1948。

23. *Def. Pacis*, dist.,第1卷,第4章;参阅 R. Scholz, "Marsilius von Padua und die Genesis des modernen Staatsbewussteins", *HZ*, 1937,156;及 O. Bornak, *Staatskirchliche Anschauungen und Handlungen am Hofe Kaiser Ludwigs des Bayern*, 慕尼黑,1933; F. Bock, *Reichsidee und Nationalstaaten vom Untergang des alten Reiches bis zür Kündligung des deutschenglischen Bündnisses im Jahre* 1341, 1934 。
24. Saitta, 前引书,第1卷,第54页。
25. *Def. Pacis*, dist.,第2卷,第10章,第247页。
26. "Universitas fidelium credencium et invocancium nomen Christi": *Def. Pacis*, dist.,第2卷,第2章,第144页。
27. 参阅 Johannes Duns Scotus, *Tractatus de Primo Principio*, M. Müller 编纂本,弗赖堡,1941,第116页; E. Longpré, *La Philosophie du B. Duns Scot* 巴黎,1924; E. Gilson 于1950年 Gifford 讲座中对 Duns Scot 的研究,以及 A. M. Knoll, "Thomismus und Skotismus als Standestheologien", 载 *Festschrift für Karl Adam*, 杜塞道夫,1952,第225页以下。
28. *De Primo Principio*, M. Müller 编纂本,第116页。
29. 参阅 Lagarde, 前引书,第3卷,第307页以下。
30. *De Primo Principio*, M. Müller 编纂本,第124页。
31. 同上书,第126页以下。
32. 参看近年研究成果,P. Böhner, *The Tractatus de Successivis attributed to William of Ockham, edited with a Study on the Life and Works of Ockham, St.* Bonaventure, 纽约,1944; *The Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de tuturis contigentibus of William of Ockham edited with a Study on the Medieval Problem of a free-valued Logic*, 纽约,1945; V. Heynck, "Wilhelm Ockham 1349—1949", 载 *Franziskanische Studien*, 1950,32期; Lagarde, 前引书,第6卷("Ockham, La Morale et le Droit", 巴黎,1946),第91页。
33. *In Sent.*, I, d. 2q, 4n。
34. *Summ, Tot. Log.*, I, 14,(据1522年威尼斯版), fol. 6v, B.,参阅 Uberweg-Geyer, *Grundriss der Geschichte*, etc.,第578页。
35. *In Sent.*, I, d. 2, q. 8 以下。
36. L. F. Paetow, *The Battle of the Seven Arts*, 加州伯克利,1914。
37. 若不是由于城市之间和城市与王侯之间的尖锐斗争及其后达成的许多协议,人权和民主制度是难以兴起的。参看 E. Coornaert, "L'Etat et les villes à la fin du Moyen Age. La politique d'Anvers", 载 *Revue Historique*, 1952, CCVII, 第185页以下。参阅 H. Pirenne, *Les démocraties urbaines aux Pays-Bas*, 1912;关于城市,参看 F. Rörig, "Die europäische Stadt", *Propyläen-Weltgeschichte*, 1932,第6卷; Jecht, "Studien zur ge-

sellschaftlichen Struktur der mittelalterlichen Städte", *Vjschr. fur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte*, XIX; H. Pirenne, *Les villes aux Moyen Age*, 布鲁塞尔,1927; R. Pernoud, *Les Villes marchandes au* 14e *siècle Impérialisme et capitalisme au moyenâge*, 第 3 版,巴黎,1948。

38. 德语里, künne (宣告), konig (国王) 和 küren (选举)都是来自同一语根。
39. F. Ehrle, in *ALKM*, 第 3 期,第 546 页以下。并参看 S. V. Zuidema, *De Philosophie van Occam in zijn Commentar op de Sententien*, 两卷本, Hilversum, 1936。
40. 参阅 Lagarde, 前引书,《奥康及其时代》卷,巴黎,1942,第 23 页以下,第 33 页以下及第 44 页。
41. 参阅 *Opus Nonaginta Dierum Compendium Errorum Papae*。
42. 参阅 R. Kassner, 论文集诸卷, Insel-Verlag, 1925—1961。
43. *In Sent.*, II, q. 11g, II, q. 11 Q7. Lagarde, 前引书,第 5 卷,巴黎,1946,第 121 页以下。
44. 同上书,第 164 页。
45. Lagarde, 前引书,第 6 卷,第 74 页以下。
46. 参阅 Zuidema, 前引书,及 E. Hochstetter, 见 *Blätter für Deutsche Philosophie*, 1939—1940,第 13 期,第 199 页以下,他依据 R. Seeberg 所著 *Duns Scotus* 一书,反对 Zuidema 的见解。

第十章

1. 从 F. Jostes, *Meister Eckhart und seine Junger, ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik*(瑞士弗赖堡,1895),书中所引文献,可以对 Eckhart 这一圈人的心理和心灵状况得到不少了解。
2. 参阅 Uberweg-Geyer, *Grundiss der Geschichte der Philosophie*, 第 558 页。
3. Heer, *Die Tragödie des Heiligen Reiches.*
4. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 第 5 卷,第 639 页以下。
5. Legarde, *de l'esptir laique en moyenâge*, 第 4 卷,第 156 页以下。
6. Madonnet, *Siger de Brabant*, *etc.*
7. 参阅 Uberweg-Geyer, 前引书,第 558 页。
8. *De Trin.*, XIV, 7 及 9; *De Visione Beata* (Krebs 版本),第 77 页。
9. 关于 Eckhart, 参看 E. Benz, "*Neuere Forschungen über Meister* Eckhart", *Blätter für deutsche Philosophie*, 1939/1940 卷,第 13 期,第 379 页以下; H. Ebeling, Meister Eckharts Mystik. *Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des* 13 *Jahrhunderts*, 1941, 斯图加特,1941; H. Peisch, Meister Eckhart, 维也纳,1946。
10. Ebeling, 前引书,第 116 页。

11. P. Minges, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus*, 闵斯特,1906,第 67 页;参阅 Ebeling, 前引书,第 120 页。
12. Benz, 前引书,第 387 页。
13. Ebeling, 前引书,第 288 页(与 Grabmann 的书对照)。
14. K. Berger, *Die Ausdrücke der unio mystica im Mittelhochdeutschen*, 柏林,1935。
15. 参阅 F. Pfeiffer, *Meister Eckharts Reden und Predigiten*, 莱比锡,1857,第 237,21;89,16 页以下;46,3 以下; Serm. 55 及 547; MEW I, 39, 第 1 页以下;参阅 Ebeling, 前引书,第 210 页。
16. B. Geyer.
17. B. Peters, *Der Gottesbegriff Meister Eckharts*, 汉堡,1936。
18. 例如 P. Pfeiffer, 前引书,194,2 以下;163,19 以下;507,32 以下;242,2 以下。
19. Ebeling, 前引书,第 126 页。
20. Jostes, 前引书,第 89 页。
21. Pfeiffer,前引书,266,4。
22. 同上书,270,40 以下。
23. B. Heim, *Die Freundschaft nach Thomas von Aquin*, 第 123 页以下。
24. R. Löhrer, Freundschaft in der Antike, Lucerne, 1949,第 11 页。
25. 关于 Eckhart 与 Luther, 参看 Benz, 前引书中所列参考书目,第 400 页以下。
26. Pfeiffer, 前引书,263,6 以下;311,4 以下。
27. J. Greven.
28. 参阅 Mario Pensa, *Il Pensiero Tedesco. Saggio di Psicologia della filosofia tedesca*, 波隆尼阿,1938,第 19 页以下。
29. *Sermons de J. Tauler, et autres écrit mystiques*, A. C. Corin 编,巴黎—列日,1924,第 1 卷,1929 年,第 2 卷;参看第 1 卷,第 104 页以下。
30. 同上书,第 1 卷,第 162 页。
31. 同上书,第 2 卷,第 33 页以下;参阅 Franz von Baader 所说,若不是为了人的缘故,上帝与魔鬼早就和好了。
32. 参阅例如: Corin, 前引书,第 2 卷,第 83 页及第 2 卷,第 142 页。
33. 同上书,第 2 卷,第 111 页;第 2 卷,第 305 页。
34. 参阅据称是 Tauler 所作关于爱仇敌的讲道;同上书,第 2 卷,第 352 页以下。
35. 同上书,第 2 卷,第 8 页以下。
36. 同上书,第 2 卷,第 256 页以下。
37. 同上书,第 1 卷,第 35 页以下。
38. 同上书,第 1 卷,第 61 页以下。
39. Eckhart 接受德意志中世纪流行看法,认为神圣基督教国是普通信徒与神职人员在教会



里合为一体。

40. Corin，前引书，第 1 卷，第 240 页以下。
41. 同上书，第 1 卷，第 98 页。
42. 同上书，第 2 卷，第 334 页。
43. 同上书，第 1 卷，第 249 页。
44. 同上书，第 2 卷，第 265 页；第 1 卷，315 页；第 2 卷，第 93 页。
45. 同上书，第 2 卷，第 93 页，第 111 页反对有学问的神学家；第 2 卷第 166 页论无价值的认罪；第 1 卷，第 161 页。
46. 参阅 G. G. Coulton，*Five Centuries of Religion*，特别是第 4 卷"王权主义的末日"，剑桥，1950，第 18 页以下，第 121 页以下，第 471 页以下（关于城市与修道院关系），第 560 页以下（论豁免刑罚），第 731 页以下（从宗教改革运动结束到 18 世纪中叶的情况）。关于德国和中欧，参看 Karl Eders 关于宗教改革的许多论著，及 J. Lortz，*Die Reformation in Deutschland*，第 2 版，Freiburg im Breisgau，1941，第 1 卷，第 87 页以下，第 2 卷，第 109 页以下。
47. Corin，前引书，第 1 卷，第 75 页。
48. 同上书，第 1 卷，第 183 页以下。
49. 同上书，第 2 卷，第 34 页。
50. 同上书，第 2 卷，第 112 页。
51. 同上书，第 2 卷，第 126 页。
52. 同上书，第 2 卷，第 100 页以下，关于神的国度，参看 Hermann Büttner，*Meister Eckharts Schriften und Predigten*。
53. Corin，前引书，第 2 卷，第 275 页以下。
54. 同上书，第 1 卷，第 206、112、88 页以下。
55. 同上书，第 2 卷，第 84 页。
56. 同上书，第 2 卷，第 117 页以下。
57. E. Scheunemann，*Artushöf und Abenteuer*，*Zeichnung hofischen Daseins in Hartmanns Erec*，布赖斯劳，1932。
58. 参阅 Corin，前引书，第 2 卷，第 174 页以下，第 196 页以下，第 202 页以下，第 256 页以下。
59. 同上书，第 2 卷，第 120 页；第 142 页援引奥古斯丁。
60. 同上书，第 2 卷，第 143—144 页。
61. 同上书，第 2 卷，第 146 页以下。
62. 同上书，第 1 卷，第 240 页以下，第 259 页。
63. 同上书，第 2 卷，第 409 页。
64. 参阅 F. W. Wentzlaff-Eggebert，*Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*，柏

林,1944,第 59 页以下;连同他所提出的参考书目,第 251—339 页。

65. 参阅 H. Heimpels 有关德意志中世纪后期情况的重要研究:"Das deutsche Spätmittelalter", *HZ*, 第 158 期,1938;及"Deutschland im späteren Mittelalter", *Handbuch der deutschen Geschichte*,(Brandt, A. O. Meyer 等人编),第 1 卷,1939;并参阅 *AKG*, 第 27 期,1935,论 Alexander Roes。

66. O. Bornhak, *Staatskirchliche Anschauugen und Handlungen am Hote des Kaiser Ludwigs des Bayern*,魏玛,1933,第 16 页以下及第 30 页以下。

第十一章

1. N. Schachner, *The Medieval Universities*, 伦敦,1938,第 186 页以下。
2. 同上书,第 221 页以下。
3. 参阅 R. F. Young, "Bohemian Scholars and Students at the English Universities from 1347 to 1750", *English Historical Review*, 1923 年 1 月号。
4. V. Valentin, Weltgeschichte, *Völker Männer Ideen*, 科隆—柏林,1952,第 265 页。
5. 著作第 2 卷,28。
6. 关于圣女贞德的著作汗牛充栋,可参看 B. Hilliger, *Jeanne d'Arc*, 第四版,巴黎,1950; E. Perroy, *La Guerre del Cent ans*, 巴黎,1945。
7. J. J. Brousson, *Les Fioretti de Jeanne d'Arc*, 巴黎,1932,第 28 页以下。
8. *I Fioretti di San Francesco e II Cantico del Sole* (P Pechiai 编),米兰,1939。
9. J. Bütler, *Jeanne d'Arc, die Akten der Verurteilung*, Einsiedeln Cologne; 1943。
10. Brousson, 前引书,第 25、35、53、61、151 页。
11. 同上书,第 43、176、135、77、151、42 页。
12. 同上书,第 97、115 页以下;第 167 页及第 46 页以下。
13. 同上书,第 44 页。这种态度和它带来的悲惨后果,在德意志也是一样,并延续到 18 世纪。
14. 同上书,第 64 页; Bütler, 前引书,第 165 页。
15. Brousson, 前引书,第 83 页及第 94 页以下;第 112 页。
16. 同上书,第 211 页以下。第 120、122 页以下;第 91、127、168 页; Bütler, 前引书,第 180 页。
17. Brousson, 前引书,第 24、38、55、58、76、82、85、98—99、104 页。
18. 同上书,第 261、50、115、125、131、153、161、193 页。
19. 同上书,第 155、159、46 页。
20. 同上书,第 118、169 页,第 175 页以下,第 187 页。
21. 同上书,第 89、165 页。
22. 同上书,第 178 页以下;第 180、201、216 页。

23. 教皇 1920 年在封立圣徒的通谕中又插人了这一点;参阅 Bütler，前引书,第 320 页。
24. 同上书,第 291、298、206、190 页。
25. 同上书,第 160 页。
26. 关于 Dietrich von Niem，参看 A. Lhotsky (S. B. der österr. Ak. d. Wiss. phil. hist. Kl,226,1949),第 93 页以下; K. Pivec，*MIOG*，第 58 期,1950,第 386 页以下; K. Pivec 及 H. Heimpel，"Neue Forschungen zu Dietrich von Niem"，*Akademie der Wissenschaften*，哥廷根,1951,第 4 期,第 104—111 页。
27. Uberweg-Geyer，*Grundiss der Geschichte etc.*，第 591 页。
28. 参阅 W. Dress，*Die Theologie Gersons*，*Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter*，Gütersloh，1931,第 54 页以下。
29. Gerson，*De Consolatione Theologiae* (Du Pin 版),安特卫普,1706,第 1 卷,147d. 以下。
30. R. Stadelmann，*Vom Geist des augehenden Mittelalters*，哈勒,1929,第 9 页以下。
31. 资料来源参看 R. Stadelmann 前引书,第 110 页;及 A. Hinna，*The Christian Renaissance*，*A History of the Devotio Moderna*，纽约,1924。
32. Wessel Gansfoort，*De Comm. Sanct.*，*Opera*，Groningen，1614,第 814 页。
33. 同上书，*Sc. Med.*，第 229 页;参看 Stadelmann，前引书,第 140 页。
34. 当时低地国家市民阶级的情况和它的改革运动,请看 Jan Romein 及 Annie Romein-Verschoor，*Ahnherrn der hölländischen Kultur*，伯尔尼,1946,第 7 页以下讲到 Groote 是中世纪的最后一个代表性人物。他是 Deventer 市长的儿子,曾在科隆、阿亨、巴黎攻读神学、法律和医学,后来在布拉格及阿维尼翁一段时候。他作为一个富裕的学者,生活了十四年,最后悔罪,成为劝人悔罪的传道人、宗教改革家。他反对异端,而自己却被怀疑为异端分子。在被投入监狱期间,可能写了《效法基督》一书的中心部分(第二、三卷)。
35. 参阅 J. Ritter "Die Stellung des Nikolaus von Cues in der Philosophiegeschichte"，*Blätter für Deutsche Phil.*，1939/40,第 13 期,第 111 页以下;同书 148 页以下介绍了晚近对库萨的尼古拉的研究著作。
36. 这是值得重视的一点。即使他的同时代人也惊奇他深感兴趣于中世纪及其历史;参阅 John Andreas 于 1469 年写给教皇保罗二世的信中说:"Vir ipse (即库萨的尼古拉)……historias idem omnes non priscas modo，sed mediae tempestatis tum veteres tam recentiores usque ad nostra tempora memoria retinebat;……quasi Christianus Cato ……"(见 G. Ubinger 编，*Die Gottleslehre des Nikolaus Cusanus*，146) 参阅例如库萨的尼古拉在与教阶制教会剧烈辩论中向德国的基督教修道院长学者 Hugh of Victor 呼吁,称 Hugh of Victor 为"我们的"(《著作集》,巴塞尔,1565,第 815—817 页)。
37. M. Grabmann，*Mittelalterliches Geistesleben*，慕尼黑,1936,第 2 卷,第 325 页以下。
38. J. Koch 编译 (S. B. der Heidelberger Akad. d. Wiss phil.-hist. Kl. 1936/37,

2 abh.)。

39. Nicholas of Cusa, *Verbum Caro*, 1454年1月1日。

40. Nicholas of Cusa, *De Possest*; De Ign. II, 第2章。

41. Nicholas of Cusa, *De Dato Patris*, 第2章。

42. Stadelmann, 前引书,第62页以下; J. Ritter, 前引书,第120页; B. Jansen, 文见 Gregorianum, 第9卷,1930,第380页以下;并见"Philosophia Perennis", *Festgabe für J. Geyser, Regensburg*, 1930,第1卷,第286页以下。E. Hoffmann, *Das Universum des Nikolaus von Cues*, 第10页以下。尼古拉和当时学者都未能区分柏拉图和后来的新柏拉图主义者,他的希腊文也只有初级程度(M. Honecker, *Nikolaus von Cues und die griechische Sprache*, S. B. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl, 1937/8, Casanus-Studien II)。

43. 参阅 R. Odebrecht, *Nikolaus von Cues und der deutsche Geist*, 第5页以下及第24页以下,可以看出库萨的怀疑与笛卡儿的怀疑不同,与托马斯的逻辑也不同。参阅 M. Pensa, *II Pensiero Tedesco*, 第35页以下。

44. 当时大公会议运动推动思想的意义,就库萨的尼古拉说,是不明显的。参阅 A. Posch, *Die Concordantia Catholica des Nikolaus von Cues*, 第36页以下。

45. 参阅 Heer, *Das Experiment Europa*. 维也纳,1952。

46. 参阅 E. Hoffmann, *Das Universum des Nicholas von Cues*, 第29页以下。

47. 参阅 Nicholas of Cusa, "Epistola ad Bohemos", *Opera*, 巴塞尔,1565,第823页以下。

48. "Cribratio Alchoran" (1561), 同上书,第879页以下。

49. 参阅他关于三个国度的光辉讲章,同上书,第483页。

50. 正是在自然科学与数学的方面,库萨的尼古拉特别强调 *finis philosophiae admiratio* (同上书,第641页)。这也是使 *Böhme*、*Paracelsus* 和歌德对之敬畏的原由。

51. Nicholas of Cusa, *De Ludo Globi*, I, fol. 156a 及 159a.

第十二章

1. 参阅 J. Luchaire, *Les sociétés italiennes du XII au XVe siècle*, 巴黎,1933; G. Toffanin, *II secolo senza Roma*, 波隆尼亚,1942(其中对13世纪的看法是有懈可击的); C. Salvotorelli, *L'Italia communale dal secolo* 11 *alla meta del secolo* 14, 米兰,1940(为中世纪早期的基础); W. Goetz, *Die Entstehung der italienischen Kommunen im frühen Mittelalter*, S. B. der Bayer. Akad. d. Wiss., 1944,第1页。

2. 参阅 F. Kern, *Humana Civilitas*, 莱比锡,1913,第81页。J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Fifteenth Century Italy*; E. Walser, *Gesammelte Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance* (包括 W. Kaegi 所写导论),巴塞尔,1932,XXXVll。两书独立地对这一段(其中都呼应了德国短歌"我是帝王"的主题)和歌德的《普罗米修斯》

进行比较，认为这是近代人自我解放的象征。

3. 参阅 N. Valeri, *La libertà e la pace. Orientamenti politici del Rinascimento italiano*, 都灵，1941。关于其中社会、宗教、政治领域的关系，并参看 G. M. Monti, *Le confraternite medievali dell'Alta e Media Italia*, 三卷本，威尼斯，1927 年及其后。
4. G. Papini, *Dante vivo*, 佛罗伦萨，1935。
5. Walser 前引书，第 244 页。
6. R. John, *Dante.*
7. 参阅 W. Seiferth, "Zur Kunstlehre Dantes", *Archiv für Kulturgeschichte*, 1927，第 17 卷，第 194 页以下，及 1928，第 18 卷，第 148 页以下。
8. "Briefwechsel des Cola di Rienzo", 见 K. Burdach 及 P. Piur, *Vom Mittelalter zur Reformation*, Prussian Academy of Science, 柏林，1912，第 1—4 部分。
9. *De Monarchia*, 第 2 卷，第 5 章，第 28 页；*Convivio*, IV, V。
10. 参阅 J. Balogh, 见 *Deutsches Dante-Jahrbuch*, 1928，第 10 卷，第 202 页以下；及 *Speculum*, 1929，第 4 期，第 323 页以下；T. Siverstein, 见 *Speculum*, 1938，13 期 326 页以下。
11. Curator orbis, *De. Mon.*, XVI, 61.
12. *Briefwechsel*, *Cola di Rienze* (Burdach 与 Piur 编)，前引书，第 218 页以下及 335 页。
13. F. Kern, 前引书，第 35、45 页。
14. 同上书，第 103 页以下。
15. *Convivio*, II, 12.
16. *Briefwechsel*, *Cola di Rienzo*, No. XLIX, Z. 第 54 页。
17. 同上书，第 203 页。
18. 同上书，第 2 部分，第 448 页以下。
19. 同上书，第 2 部分，第 592 页。
20. 同上书，第 2 部分，第 608 页以下。
21. 从 11 到 18 世纪，法学和司法行政成为国家与政治人文学的主要基础；参阅 W. Engelmann, *Die Widergeburt des Rechskultur in Italien durch die wissenschaftliche Lehre*, 莱比锡，1938。
22. P. Hiltebrand, *Rom*, *Geschichte und Menschen*, 柏林，1944，第 240 页。
23. *Ep. Poet.*, II, 5 (Rossetti 版本)，第 3 卷，第 4 页以下；并见 Burdach and Piur, 第 1 卷，第 2 部分，第 66 页以下及第 619 页以下。
24. *Lettere ed. e ined.* (F. Corazzini 版本)，第 195 页以下；参阅 Burdach 及 Piur, 前引书，第 510 页以下。
25. 参阅 K. Burdach 与 P. Piur, 前引书，第 1 卷，第 1 部分，第 351 页以下；及第 32 页，第 183 页以下，第 221、286、340 页及 IV，第 4；V，第 5 页。

26. Petrarch 的《无名之书》见于 Burdach 及 Piur 前引书，第 7 卷，柏林，1933。
27. 参阅 H. Baron，"Franciscan Poverty and Civic Wealth"，*Speculum*，1938，第 9 页以下。
28. Petrarch，见 Burdach 及 Piur，前引书，第 42 页以下。
29. 同上书，第 70 页。
30. 参阅 C. Calcaterra，*Nella Selva del Patrarca*，波隆尼阿，1942。关于 Laura-Lauro，参阅 E. Wolf，*Petrarca*，莱比锡，1926，第 15 页。
31. H. W. Eppelsheimer 在"Zur Religiosität Petrarcas"（载 *AKG*，第 12 卷，第 372 页以下）一文中攻击 E. Walser 对 Petrarcas 的解释。A. von Martin，在"Petrarca und Augustin"，*AKG*，第 18 卷，第 65 页又攻击 Eppelsheimer 的论点。
32. E. Wolf，前引书，第 11 页以下说得很对，Petrarch 使用拉丁文时，是把它看为"一个非理性的能力"。参阅 L. Olschki，*The Genius of Italy*，纽约，1949，第 214 页。
33. W. Kaegi 为 E. Walser 所写导言，*Gesammelte Studien*，第 46 卷。
34. L. Olschki，前引书，第 200 页以下。
35. 见 Piur 前引书中，"Petrarch 与德国友人书信"中，致 Nelli 函（该书第 217 页）。参阅 G. Toffanin，*Geschichte des Humanismus*，1941，第 153 页。
36. Ep. Metricae，I，6，20.
37. G. Saitta，*Il pensiero italiano nel l'Umanesimo e nel Rinascimento*，波隆尼阿，1949，第 13 页以下。
38. W. Schwalm 及 Coleman 编，《Lorenzo Valla 著作集》，耶鲁大学出版社，1932。
39. 见 Schwalm 编本，*De voluptate* 一书前言（第 896 页）。
40. *Nicomachean Ethics*，第 8 卷，15，1154，B. 26。
41. "Idem est enim natura quod deus，aut fere idem"，见 *De Voluptate*，I，13。
42. Saitta 前引书，第 259 页。
43. 参阅 Bracciolini 的 *Dailogus contra hypocrosia*。
44. *Della Vita Civile*（Palmieri 著，F. Battaglia 编），波隆尼阿，1944。
45. 参阅 E. Walser，前引书，第 243 页。A. von Martin 在其论文"Der Renaissance-Humanismus als soziologisches Phänomen"（见 *Geust und Gesellschaft*，法兰克福，1948）中指出，许多人文主义学者都出身于市民和小市民阶级（参看"Petrarca und Augustin"，*AKG*）。
46. Pogio Bracciolini，*De avaritia*，1429。
47. 参阅 Poggio 在致 Bruni 信中的记载（见其 Epistolario，Tonelli 选编），第 l，ll，至 XX。
48. Giovanni da Prato，*Paradiso degli Alberti*.
49. Pier Paolo Vergerio，*de ingenuis moribus*，其中特别强调文法的灵性和教育意义。
50. Matteo Vegio，*de educatione liberorum*.
51. C. Neumann，"Byzantinische Kultur und Renaissance Kultur"，第 36 页，"Ende des

Mittelalters?”, *DVJ*, 1934,第 157 页。

52. J. E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, 剑桥,1903,第 1 卷,第 418 页。
53. 关于佛罗伦萨柏拉图主义思想的社会政治背景,请看 A. V. Martin, 前引书,第 125 页以下。
54. 关于 Ficino, 请看 L. Thorndyike, *A History of Magic and Experimental Science*, 第 4 卷,第 562 页以下; Saitta, 前引书,第 509 页以下; P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, 哥伦比亚大学出版社,1943,其中把 Ficino 放在中世纪环境中来认识。G. Saitta 在其 *Marsilio Ficino e la filosofia* dell'Umanesimo 一书(佛罗伦萨,1943)中,则强调 Ficino 的现代性。
55. Ficino, *Theologia Platonica*, 1474.
56. Thorndyke, 前引书,第 4 卷,第 562 页。
57. 这一切都不宜按“市民阶级复兴”狂热主义者及其美国后裔所鼓吹的那样予以认真对待。特别就思想史家来说,把 Renaissance 这个含糊的概念抛弃掉,是件好事。这个词从古代到现代,有多种解释、多种用法,造成许多混乱,特别是应用到欧洲 15、16 世纪历史与思想现象时,更是这样。对 renaissance 这个词的概念内容加以讨论,是十分有用并且有益的。早期文献中怎样使用这个词,在 R. Kaufmann *Der Renaissancebegriff* ……第 3 页以下已经概括叙述。Jakob Burckhardt 开始使用这词是在 1838 年左右。在此之前, Eduard Koloff 已用这个词来描述一种时代风格。参看 W. Waetzoldt,《德国艺术史》,第 2 卷,第 100 页以下。这个词应用到意大利时的含义, J. von Schlosser 曾写过几篇令人感兴趣的文章 (J. von Schlosser, 见 *MIOG*, 1929,第 50 页以下。“Praludien”,第 270 页以下。“Die Kunsliteratur”, 特别是第 167 页以下谈到 Vasari 的先辈们)。德国对这个问题的讨论,参看 P. Wernle, *Renaissance und Reformation* (1912)第 4 页以下;还有 Burdach 和 Piur 的许多论著。反对他们的见解,可见于 P. Joachimsen, “Vom Mittelalter zur Reformation”, HV, No. 20, 第 426 页以下。C. Neumann 在前面引述的文章(见注 51)中,指出这个事实:“在 Ranke 的所有著作中,根本没有使用过 Renaissance 这个词或这个概念。”(见第 150 页)参看 L. Olschki 的文章(见 *DVJ*, 1929,第 329 页以下)。关于 Jakob Burckhardt, 当然有很多讨论,可参阅 A. Neumayer 在 *DVJ*, 1929 年的文章(第 120 页以下)以及 C. Neumann 在 *HZ* 第 150 期上文章(第 485 页以下)。Werner Kaegi 于 1947 年出版了 Burckhardt 书信集,并写了一篇出色的传记(Bask, 1947). Huizinga 曾写了两篇重要的文章,批评对 Renaissance 一词的滥用,收入他所著 *Wege der Kulturgeschichte* 一书,第 61 页以下以及他所写 Das Problem der Renaissance (*Parega*, 巴塞尔,1945),1943 *JHI* 杂志第四卷中,对 *Renaissance* 这个概念曾有很多有趣的讨论文章, H. *Baron*, *E. Cassirer*, *P. O. Kristeller*, 及 *F. R. Johnson*, *Dana B. Durand* 都发表了有价值的见解。
58. *L. Olschki*, 前引书,第 271 页以下。

59. *P. O. Kristeller*，前引书。
60. *E. Cassirer*，“Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas”，*JHI*，第3卷，1942，第123、319页以下。
61. A. Janner，“Individualismus und Religiosität in der Renaissance”，*DVJ*，第13卷，1935。
62. Pico della Mirandola，“Conclusiones Magicae”，sec. pr. op. 9，op. 105.
63. 不无讽刺意味的是，正由于他的思想模糊不清，因此倒对后代产生了特殊的力量和影响，特别是直到 Shaftesbury 对剑桥学派以及直到 Winkelmann 对德国思想的影响，参阅 E. Cassirer，*JHI*，第3卷，1942，第345页。
64. Galeotto Mario de Narni，*De incognitis Vulgo*（M. Frezza 选编），拿坡里，1948。
65. Giovanni Pontano，*De magnanimate*.
66. …… *De Obedientia*，V，第38页；Landino 的 *Questiones Camaldulenses*。
67. 参阅 Pontano，*De Prudentia*，其中把德性看做是对外来压力的反应。
68. *Opera di Tito Livio de Frulovisi*，C. W. Previté-Orton 编，伦敦，1932。
69. 关于 Piccolomini，见 Saitta，前引书，第335页以下。
70. *Piccolomini's Briefwechsel*，R. Wulkan 编，1909，第487页。
71. 参看第105号函，同上书。
72. 同上书，致德意志和匈牙利君主函。
73. H. B. Gutman，“The Medieval Content of Raphael's School of Athens”，*JHI*，第2卷，第1941，第453页。
74. Ph. Hiltebrandt，前引书，第240页以下及第270页以下。
75. 关于 Marsili，参看 Saitta，前引书，第132页以下。
76. 发表于 *Rivista Contemporanea*，1862。
77. L. Thorndyke，前引书，第183页以下。
78. Spini，*Introduzione al Savonarala*，Belfagur，1948，第3卷，第14页以下。E. Garin，“Girolamo Savonarola”，Schweizer *Monatshefte*，第32卷，1953年9月号，第359页以下。
79. 参阅 Savonarola，*Trattato circa il reggimento e governo della citt di Firenze*。
80. V. de Caprariis，*Francesco Guicciardini*，*dalla politica*，*alla storia*，Bari，1，1950，第12页。
81. E. Voegelin，“Machiavelli's Prince：Background and Formation”，*The Review of Politics*，第13卷，1951年4月号，第142页以下。R. Koenig，*Nichola Machiavelli-zur Krisenanalyse einer Zeitwende*，苏黎世，1941。
82. 参阅 *Ricordi politici e civili*，第236期及 L. Olschki，前引书，335页。
83. L. von Muralt，*Machiavellis Staatsgedanke*，巴塞尔，1945，第125页以下及第147页以下。

84. E. Walser，前引书，第 202 页以下；Kaegi 的导言，第 XII 页，关于 Machiavelli 的社会思想环境，参看 von Muralt，前引书，第 67 页以下。
85. 参阅他于 1527 年 4 月 16 日致 Vettori 函。
86. Machiavelli，*Discorsi*，I，II c. Guicciardini，Ricordi，I，1.
87. J. H. Randall，*The Development of scientific method in the School of Padua*，第 177 页以下；E. Troilo，*Averroismo e Aristotelismo padovano*，帕杜阿，1939。
88. 关于 Alberti：见 Saitta，前引书，第 393 页以下；L. Olschki，*Die Literatur der Technik und der angewandten Wissenchcaften bis zur Renaissance*，海德堡，1919，第 1 卷，第 45 页以下 W. Sombart，*Der Bourgeois*，慕尼黑，1923；Sombart 为支持自己的论点而夸大了 Albertini 的重要性。
89. Alberti，*Della Pittura*，第 45 页。
90. 关于 Paccioli，参阅 Olschki，*Die Literatur der Technik*，第 1 卷，第 151 页以下。
91. 参阅 Vossler，*Die göttliche Komödie*，第 1 卷，第 1 章，第 227 页以下。
92. Luca Paccioli，*Divina Proportione*，*opera a tutti gl'ingegni perspicacie curiosi necessaria*，威尼斯，1509。
93. 关于达·芬奇的文献很多。较早的文献已有概述，如 W. von Seidlitz 的 *Leonardo da Vinci*，*Der Wendepunkt der Renaissance*，新版，维也纳，1935，第 424—556 页；此外还有 P. Valéry，*Divers Essais sur Léonard da Vinci*，巴黎，1931；R. Bayer，*Léonard de Vinci*，*la Grace*，巴黎，1933。M. Brion，*Génie et Destinée*，*Léonard de Vinci*，巴黎，1952。阅读书目可参看 P. Mesnard，*Léonard de Vinci et la philosophie difficile*；A. Valensin，*Le Sourire de Léonard*；*J. Riverain*，*Vues sur Léonard*，*penitre*；P. Humbert "Léonard de Vinci，Savant?" *Etudes*，July/August，1952，第 23—61 页。早期的名著如 P. Duhém 的 *Etudes sur Léonard da Vinci*（巴黎，四卷本），1908—1913，在使用时要加小心，但其中与达·芬奇有关的早期和晚期中世纪的丰富资料还是有用的。
94. 参阅 Olschki，*Literatur der Technik*，第 1 卷，第 396 页以下援引 Codex Atlanticus，其中说到达·芬奇的诲淫。
95. L. Venturi，"Leonardo da Vinci"，载 *Schweizer Monatshefte*，1952 年 4 月号，第 32 卷，第 38 页。
96. 同上书，第 38 页。
97. 参阅 W. von Seidlitz，*The Codex Atlanticus*，III. 43，及 Windsor Castle Collection，第 12276，21351；121. 792；12284。
98. 参照他从科学技术上对飞行的研究（*Codex Atlanticus*），对人的声带、抛射体及射箭武器、受绞刑人体的研究（1476，Bayonne，Musée Bonaat）；对机器的头部设计（1478 年手绘草图，现藏佛罗伦萨乌菲齐美术馆），及"天使向玛丽亚显现"画中天使的手指甲（现藏乌菲齐美术馆）。

99. J. Riverain，前引书，第 57 页。
100. L. Olschki，*Literatur der Technik*，第 349 页。
101. R. Richter，*The Literary works of Leonardo da Vinci*，伦敦，1883。
102. L. Olschki，*Literatur der Technik*，第 412 页。

第十三章

在以下注释中文献缩写代号：

C. R. — Corpus Reformatorum
Bo. A. — Bonner Luther-Ausgabe
Erl. A. — Erlangen-Luther-Ausgabe
T. R. — Tischeden von Luther
W. A. — Weimarer Luther-Ausgabe

1. "Ego Sum Deus Tuus"，T. R. No. 461，第 200 页，第 7 行以下。
2. F. W. Schmidt，"Die Frage nach Gott als Frage der Reformation"，载 *Zeitschrift für Theologie und Kirche*，N. F.，1934，第 15 卷，第 8 页。
3. Karl Eder，"Reformation und Gegenreformation in Österreich"，载于 *Theologisch—praktische Quartalschrift*，No. 100，Part 1，1952，第 23 页。
4. W. A.，XV，第 32 页。
5. 同上书，10，3；18，3。
6. Eder，前引书，第 23 页，参照 W. Dress，*Die Theologie Gersons*，Güttersloh，1931，第 88 页以下。
7. Schmidt，前引书，第 28 页；并 H. Appel，*Anfechtung und Trost im Spätmittelalter und bei Luthers*，莱比锡，1938。
8. W. A.，VIII，第 573 页以下。
9. Karl Buchheim，"Luthers Anfechtung"，*Hochland*，1952，第 44 卷，第 301 页以下。
10. 同上书，第 301 页以下。
11. F. Benary，"Via antiqua und via moderna auf den deutschen Hochschulen des Mittelalters mit besonderer Berücksichtigung der Universität Erfurt，见 *Zur Geschichte der Stadt und Universität Erfurt am Ausgang des Mittelalters* (Gotha，1919)第 70 页以下附录。
12. Jacques Maritain，*Trois Reformateurs*，*Luther*，*Descartes*，*Rousseau*，巴黎，1925，第 25 页。
13. J. Lortz，*Die Reformation in Deutschland*（两卷本，Freiburg i. Breisgau，2nd. ed.，1941)，第 1 卷，第 172 页以下。

14. W. Dilthey, *Gesammalte Schriften*，第 2 卷，第 3 版，莱比锡—柏林，1923，第 162 页以下。
15. 传说路德曾经读过圣多玛的著作是讹误；参读 W. A. 42. 486.29；W. Dress，前引书，第 83 页。
16. 请看 J. Maritain，前引书，第 28 页以下探讨"person"与"individual"不同。
17. W. A. 32.92.3.
18. 同上书，第 2 卷，107，8—11 页。
19. A. V. Müller, *Luther und Tauler*，伯尔尼，1918。
20. J. Baruzzi, "Luther interprete de St. Paul", *Revue de theologia et de philosophie*, 1928 年 1—3 月号。
21. Lenz, *Briefwechsel Landgraf Philipps von Hessen mit Bucer*，第 1 卷，第 373 页以下。
22. *Theologia Teutsch*, published by H. Mandel, *Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus*, No. 7，莱比锡，1908，XXII 以下。特别请看路德为第 2 版所写导言。
23. 同上书，第 72 页，有趣的一点是其中攻击最受其影响的人们，它与路德对这些人的攻击异曲同工。
24. 同上书，第 23 页。
25. *Luthers Briefwechsel* (Enders 编)，第八卷，第 208 页，1521 年 8 月 1 日，"致梅兰希通函"。
26. W. A. 23, 141;24,330,142, 及 331。
27. Paulus, *Luthers Labensende und der Eislebener Apotheker Johann Landau*，美因茨，1896。
28. 参阅 F. W. Schmidt，前引书，第 2 页。
29. Bo. A., IV, 422.
30. 参阅 G. Jacob, "Luthers Kirchenbegriff", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, N. F., 15, 1934，第 19 页以下。
31. "De Servo Arbitrio", W. A., 18,652.
32. Rudolf Stadelmann, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*，第 246 页。
33. K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*，第 3 版，杜宾根，1923，第 296 页以下。
34. 路德《大教理问答》，见 *Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus* (Johann Meyer 编)，莱比锡，1914，第 12 卷，第 112 页。
35. 同上书，IX，10，97。
36. M. Pensa, *Il pensiero tedesco*，第 42 页以下。
37. *Briefwechsel* (Enders 编)，第 173 页；1519 年 1 月 14 日函。
38. W. A., 12, 119 页以下，18，164。

39. 同上书,40,P. 1,362/3。
40. 同上书,365。
41. Erl. A. 16, 142—148.
42. F. Borkenau, "Deutschland zwischen Ost und West", *Wort und Wahrheit*, 1949,第 4 卷,第 33 页以下。
43. 路德著作集的评注本,评注者是 F. W. Schmidt, 见路德著作慕尼黑版本第 5 卷,1923。
44. Erasmus of Rotterdam, *Hyperaspistes Diatribe adversus Servum Arbitrium M. Lutheri*, 两卷本,巴塞尔,1526/7。Erasmus "De libero Arbitrio"引文择自 Johann von Walter 版本, *Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus*, 第 8 期;路德 "De serov arbitrio "引文择自同一丛书,第 12 期,莱比锡,1910。巴塞尔版本中, "Hyperaspites" 分成两卷,其中第 1 卷无页码。
45. J. Huizinga, *Erasmus von Rotterdam*, 巴塞尔,1932,第 973 页。
46. Erasmus of Rotterdam, *Opus Epistolarum*, 六卷本, P. Allen 编,1906—1926。
47. R. Kelsow, *Luther und die Devotio Moderna*, 汉堡,1936。
48. Allen, 前引书,No. 23, I, 1; No. 117, I, 26; No. 132, I, 7; No. 967, I, 126; No. 337, I, 328; No. 996, I, 10。
49. Erasmus, *Opera*, 莱顿,1703,V,141 以下,IX,1248, A。
50. J. Hashagen, "Die Devotio Moderna in ihrer Einwirkung auf Humanismus, Reformation, Gegenreformation und spötere Ricntungen", *ZKG*, 第 55 卷,1936,第 523 页以下。Hashagen 正确指出, Erasmus 并不代表一种新基督教,而 Troeltsch 和 Wernle 及其他一些人却认为他是持此主张。A. Hyma 于 1924 年发表 *The Christian Renaissance: A History of the Devotio Moderna* 所受批判是不公正的;他在这一点上的见解值得一读。
51. Allen, 前引书, No. 384, 1, 33; No. 428; No. 553, No. 534, 1. 61。
52. 同上书, No. 541, 11, 29 以下; No. 542; No. 566, 1. 34; No. 642, 1. 6; No. 643; No. 966, 1. 39; No. 967, 1. 36。
53. Huizinga, 前引书,第 53 页以下。
54. 天主教和抗议新教的历史学家同声攻击 Erasmus, 正证明了 Erasmus 在历史上做出的重大贡献。Erasmus 的朋友和仇敌都完全误解了他。从优秀的天主教神学家 Joseph Lortz 身上可以充分说明这一点。Lorts 和其他许多学者一样,对路德如此倾倒,而对政治人文主义的重大问题与意义视而不见,以至走向极端,评论 Erasmus 说:"他不愿也不能得出最后的结论。结果只能悲剧性地随波逐流,软弱无力,丧失同情心而走向一种危险的态度。"见 *Die Reformation in Deutschland*, 第 1 卷,第 127 页。

事实情况究竟是怎样呢? Erasmus 拒绝对当时的右翼和左翼作最后的结论。他清楚看到,无论在历史上或在现实情况下,这类主张只能导致宗教战争、社会动乱、恐怖行为、极权专制和混乱。Erasmus 的态度给谁带来危险呢? 只是给他自己和追随他的人。

所有对未来有积极建设意义的主张都是 Erasmus 这派人,或受他思想影响的人提出的:梅兰希通以及正统路德宗的神学和哲学,以至特伦托宗教会议上讨论神人合作,恩典与自由并重所作的重要解释,无一不然。

Huizinga 除在著作中评论 Erasmus 外,还于 1936 年在巴塞尔作了那次闻名的演讲,结尾时讲了以下这句名言:"今日世界历史再次处于当年 Erasmus 所处的时刻。"(J. Huizinga,"Gedenkrede im Baseler Münster",载于 *Parerga*,巴塞尔,1945,第 65 页以下)Stefan Zweig 于 1934 年,也是处于时代的阴影下,写下他对 Erasmus 的研究著作。

55. K. Eder,前引书。
56. J. von Walther 编本,前引书,第 17 页。
57. "De servo Arbitrio",*W. A.*,18,666 A.
58. J. von Walther 编,前引书,第 37 页以下,41 页以下。
59. 同上书,第 25 页。
60. 同上书,第 76 页。
61. 同上书,第 80 页。
62. 同上书,第 82 页。
63. 同上书,第 90 页。
64. J. Maritain,前引书,第 40 页及第 21 页。
65. *Hperaspites*,第 2 卷,第 193—194 页。
66. 同上书,第 200 页以下。
67. 同上书,第 196 页。
68. 同上书,第 220 页。
69. 同上书,第 360 页。
70. 同上书,第 451 页。Erasmus 还称路德是摩尼教徒,第 502 页。
71. 同上书,第 453 页。
72. 同上书,第 235 页。
73. 同上书,第 558 页。
74. J. Lortz,前引书,第 1 卷,第 302 页以下。在如何区别路德所说的"恶人"和 Erasmus 所说的"不完全人"这问题上,两派意见截然不同。一派是狂热的属灵派,另一派是文明的人文主义者,却在宗教上同样虔诚。Erasmus 强调之点,用他自己的话说:"*Possunt autem imperfectae cognitionis, et imperfectae voltuntatis esse multi gradus, quandoquidem neque nostra fides ac voluntas.* …"(同上书,第 555 页)。
75. Urbanus Rhegius,"Wie man fürsichtiglich und ohne Ärgernis reden soll von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre",1536,德文版,A. Uckelly 编 *Quellen zur Geschichte der Protestantismus*, No. 6,莱比锡,1908。

76. J. Lortz，前引书，第 1 卷，第 302 页，注 1。
77. K. Holl，“Luther und die Schwärmer”，*Gesammelte Aufsätze*，杜宾根，1927。
78. 请看例如，H. Plessner，*Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*，苏黎世—莱比锡，1935。Plessner 在书中第 23 页谈到，由于未能在德国自由教会中发展宗教生活而造成的政治和灵性后果。还可看路德宗的教会如何发挥个人所能参加公众社会政治生活。见慕尼黑版路德著作集，第 4 卷，1934；从中可以看到路德的态度。
79. Paracelsus，*Sozialethische und Sozialpolitische Schriften*，K. Goldammer 编辑出版，杜宾根，1952，注意该书导论。
80. Lortz，前引书，第 310 页以下。
81. E. Bloch，*Thomas Münzer als theologe der Revolution*，慕尼黑，1921。
82. K. Eder，“Glaubensspaltung und Landstände in österreich ob der Ems，1525—1602”，第 117 页；此外还有 A. Scheiblin，“Reformation und Gegenreformation in St. Potten”，*Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in östererreich*，No. 67，1951，第 109 页。
83. 同上书，第 109 页。
84. 关于这一点，请看 K. Goldammer，前引书，第 70 页以下。
85. 大 Lucas Cranach 在他的画作《萨克逊选侯约翰—腓特烈和宗教改革家们》（现藏于美国俄亥俄州托莱多市托莱多美术馆）中出色地表达了这种立场。选侯被画得体形特大，像只母鸡，而宗教改革家像小鸡一样团结在他周围。这批宗教改革家包括路德、梅兰希通、Spalatin 和 Gregor Brück。Brück 是撒克逊的枢密大臣，也是梅兰希通《奥格斯堡信经》前言的作者（苏黎世的 F. Blanke 认为画中此人不是 Brück，而是 Andreas Osiander。我则同意海德堡的 H. Bornkamm 在这一点上的看法）。Lucas Cranach 和路德及 Bruck 都是亲属，他为研究思想史的人，提供了值得注意的一点：公侯和教派集权主义联合摧毁宗教、政治、灵性、艺术自由之后的形式主义，两者密切相连。这个联系在天主教和新教国家中都同样表现出来。宗教改革之后的灵性主义和灵性—世俗二元化都从这现象中表达出来。另一方面，圣事的重要性则完全不见了。这种灵性主义的刻板特性便由艺术和机智从外面加以补偿。
86. Lortz，前引书，第 333 页。
87. 关于 Denk，参看 Theodor Kolde，“Hans Denk und die gottlosen Maler von Nürnberg”，Beiträge zur *Bayerischen Kirchengeschichte*，No. 8，1902。
88. W. Dilthey，前引书，第 2 卷，第 80 页以下。Dilthey 在这篇题为“Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation”的论文中，把 Franck 描绘为思想史上的英雄，一个伟大的孤独者，“甚至比后来的斯宾诺莎还要孤独”；死得像莱辛那样凄凉，仿佛是他肩负着 Gottfried Arnold、Herder、Hamann、康德、歌德以及启蒙运

动、思想主义运动的大部分担子。

89. W. E. Peuckert, *Sebastian Franck, ein deutscher Sucher*, 慕尼黑,1943,第 580 页以下。

90. 同上书,第 53 页。

91. Franck 与 Tauler 及 *Theologia Deutsch* 的关系,参看 Peuckert 前引书,第 84 页以下;及 E. Teufel,"die deutsche Theologie","Sebastian Franck im Lichte der neueren Forschung", 载 *Theologische Rundschau*, 第 12 卷,1940。

92. Peuckert, 前引书,第 76、536 页以后及第 646 页以后。

93. 同上书,第 449 页以下。参阅 R. Kosmos,"Sebastian Franck und Erasmus von Rotterdam", *Ebelings German Studien*, 第 153 号,1934。

94. Peuckert, 前引书,第 91 页和第 103 页以下。

95. 同上书,第 124 页以下, W. Oncken,"Sebastian Franck als Geschichtsschreiber" 载 *Historische und politische Aufsätze und Reden*, 柏林,1914,第 1 卷,第 273 页以下。

96. Franck, *Paradoxa*, 第 14。

97. Oncken 对 Peuckert 所指出的曾正确地加以强调说,"Stadelmann 称之为无政府主义的,我则称之为贵族式的"。参看 Peuckert 前引书,第 598 页。

98. 参阅 L. Blaschke,"Der Toleranzgedanke bei Sebastian Franck", 见 *Blätter für deutsche Philosophie*, 第 2 卷,1928。

99. 参阅他为 *Oermaniae Chronicon* 一书于 1534 年及 1538 年所写的两篇前言。

100. E. Zilsel,"Copernicus and Mechanics", *JHI*, 第 1 卷,1940,第 113 页以下。

101. 关于德国 Gelehrten proletariat 的况境,请看 A. Steiner "A Mirror for Scholars of the Baroque", *JHI*, 第 1 卷,1940,第 320 页以下。

102. 见 Paraccelsus, *Sozialethische Schriften* (K. Goldammer 编),杜宾根,1952。作为对 Paraccelsus 的初步研究,可看 W. E. Peuckert 为所编 Paraccelsus 著作集 *Paraccelsus, Die Geheimnisse—Ein Lesebuch aus seinen Schriften* 一书所写前言,莱比锡,1941。对于 Peuckert 的批评,请看 E. Metzke,"Erfahrung und Natur in der Gedankenwelt des Paracelsus", *Blätter für deutsche Philosophie*, 第 13 卷,1939/40,第 74 页以下。

103. Goldammer 编, *Paracelsus*, 前引书,第 44 页。

104. 同上书,第 57 页。

105. 同上书,第 53 页。

106. 参阅 Peuckert 书中的引文, Peuckert 前引书,第 312 页以下。

107. E. Metzke,"Luther und Paracelsus", *Blätter für deutsche Philosophie*, 第 8 卷,1934,第 355 页以下。

108. Paracelsus, *Works*, 第 14 卷,第 179 页。

109. 同上书,第 12 卷,第 479 页。

110. 同上书,第 8 卷,第 100 页。
111. 同上书,第 1 卷,第 250 页。
112. 参阅 Peuckert, *Paracelsus*, 第 366 页。E. Metzke, 前引书,第 92 页以下。
113. 在他的早期著作 *Volumen Paramirun* (D. Achelis 编,耶拿,1928)中有这五个“entia”,并做了重要的注释。
114. Paracelsus, *Works*, 第 12 卷,第 393 页。
115. 同上书,第 4 卷,第 534 页。
116. 同上书,第 11 卷,第 323 页;及第 2 卷,第 288 页。
117. Metzke, 前引书,第 83 页。
118. Paracelsus, *Works*, 第 5 卷,第 501 页以下;第 8 卷,第 284、350、364 页。
119. 同上书,第 9 卷,第 99 页。
120. 同上书,第 1 卷,第 15 页;第 2 卷,第 65、179、184、224 页。
121. 同上书,第 7 卷,第 75 页。
122. 同上书,第 2 卷,第 317 页。
123. 同上书,第 4 卷,第 502 页。
124. 请看 C. Bauer, “Die Naturrechtslehre Melancthons”, 载 *Hochland*, 第 44 期,1952,第 313 页以下。并参看 F. X. Arnold, “Zul Frage des Naturrechts bei Martin Luther”, 1937。E. Wolf, “Zur Frage des Naturrechts bei Thomas von Aquin und Martin Luther”, 载 *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich*, 第 67 期,1951,第 192 页以下。在这一点上有不少分歧。Arnold 深信,他在路德和圣多玛之间找到了基本的共同点。Wolf 及 J. Heckel 持不同意见,指出路德的思想是以奥康为基础,并“把神的律法彻底属灵化”。
125. 路德宗及新教思想,包括 Max Weber 的思想,都一贯把“价值”(这被看做是超自然世界中被世俗化的最后一项)与行为严格区分。按照经院哲学的次序,理性和权威是本来对立而又紧密结合在一起的。参看 S. de Grazia, “Authority and Rationality”. *Philosophy*, 伦敦,1952,第 27 卷,第 101 期,第 99 页以下。
126. 如同 Erasmus 在 *De Anima* (斯特拉斯堡,1542)一书中所述。
127. 参看 Dilthey, 前引书,第 2 卷,第 186 页。
128. 参阅 Zwingli, *De Providentia*: “Providence is the constant, unchanging rule and order (administratio) of all things”。
129. Melanchthon, *Philosophiae Moralis Epitome*, Corp. Ref. XVI, 第 165 页以下及“Ethicae Doctrinae Elementa”, XVI, 第 21 页以下;XIll,第 221 页及 346 页。
130. W. Köhler, *Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis*, Gotha,1920。Köhler 认为, Zwingli 的 *De Providentia* “是他对神的古老观念的最好表述”。
131. E. Lewalter, *Spanisch-Jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des* 17 *Jahr-*

hunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der deutsch-iberisch Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus，汉堡，1935，第 27 页。

132. K. Eschweiler，"Die philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17 Jahrhunderts"，*Spanische Forschungen der Görgesgesellschaft*，第 1 卷，第 251 页以下。
133. C. A. Kneller，"Von der Nachfolge Christi"，*Zeitschrift für Aszese und Mystik*，第 12 卷，1937，第 40 页以下。P. Althaus，*Zur Charakteristik der evangelischen Gebetliteratur im Reformationsjahrhundert*，莱比锡，1914。Althaus 书中承认天主教的重大影响。
134. H. Schaeder，*Moskau-das dritte Rom*，汉堡，1929，第 15 页以下。
135. G. Stökl，"Die politische Religiösität des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates"，*Saeculum*，II，第 3 卷，第 412 页以下。
136. F. Borkenau，前引书，第 39 页。
137. G. Stökl，前引书，第 414 页。
138. F. Borkenau，前引书，第 40 页。并请看 E. Kahler 的意见，见他的 *Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas*，苏黎世，1937，第 363 页，其中写道："德国人重视内在的绝对性、无限性而缺少宗教的外在形式；这与他们外在生活里又特别虔敬，容易轻信，是并行不悖的。" Koehler 在这里虽然说的是中世纪德国城市，但它也同样适用于路德宗的二元论。
139. 路德宗二元论的某些特征也存在于 Devotio Moderna 的兄弟会之中，以及奥康的神学之中，尤其是在 Gerson 的神学中，路德也不得不勉强承认 Gerson 的重要性。参阅 W. Dress，前引书，第 82 页以后及第 167 页以后。
140. K. Vietor，"Luthertum，Katholizismus und deutsche Literatur"，载 *Zeitschrift für deutsche Philologie*，1949，第 133 页以下。
141. E. Benz，*Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation biz zur Gegenwart*，弗莱堡/慕尼黑，1952，第 12 页以下。
142. 同上书，第 20 页及第 384 页。
143. E. Denissoff，*Maxime le Grec et l'Occident, Contribution al' histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michael Trivolis*，巴黎及鲁文，1943。书首有内容丰富的参考书目。
144. H. Schaeder，前引书，第 18 页及第 59 页以下。
145. 同上书，第 86 页以下。
146. E. Denissoff，前引书，第 197 页以下。
147. Erasmus，*Epistola*（Allen 编）第 119 号函，J. Huizinga，前引书，第 68 页。
148. E. Denissoff，前引书，第 227 页。

149. 同上书,第 241 页以下。
150. 同上书,第 277 页。
151. 同上书,第 293 页。
152. Schaeder, 前引书,第 36 页。
153. 同上书,第 39 页。
154. 同上书,第 23 页。
155. 同上书,第 31 页。
156. Schachmatov 以及另一些人认为他是 Philotheos of Pskov。
157. M. C. Beardsley, "Dostojevsky's Metaphor of the Underground", *JHI*, 第 3 卷, 1942,第 265 页以下。
158. 关于 Judaisers, 请看 G. Stökl, 前引书,第 413 页以下。
159. E. Denissoff, 前引书,第 306 页以下。
160. 同上书,第 317 页及第 360 页。
161. 关于 Joseph of Volotsk, 请看 E. Stepun, "Der Cäsaropapismus und die russische Tragödie", *Hochland*, 第 44 期,1952,第 196 页以下。M. Raeff, "An Early Theorist of Absolutism: Joseph of Volokolamsk", *The American Slavic and East European Review*, 第 8 卷,1949,第 77 页以下。并看 G. Stökl, 前引书,第 412 页以下。
162. E. Denissoff, 前引书,第 380 页。
163. 同上书,第 384 页。
164. 同上书,第 421 页。
165. 原文见同上书,第 423 页。
166. T. Kardos, *La Hongrie latine*, 巴黎,1946。路德之前和他之后的人文主义运动都和宗教改革运动,以及民族情绪的抬头紧密相连。捷克宫廷的人文主义运动和捷克国王查理四世的主张导致胡斯的兴起。匈牙利国王 Matthias Corvinus 在对神圣罗马帝国皇帝腓特烈三世宣战书中说,皇帝是"匈牙利人民和匈牙利语言的敌人"。在他的皇家图书馆藏书中有圣保罗派隐修士 Ladislaus Bathory 翻译的匈牙利文《圣经》。1528,《圣经》译成匈牙利文在当时的匈牙利被看做是头等重要的大事。

第十四章

1. Lambert 研究法国 Romanesque 和 Gothic 风格的艺术,是源自西班牙一摩尔人的影响, Miguel Cruz Hernández 曾经引述过;见 *Saeculum*, 第 3 卷,1952,第 368 页。
2. Asin Palacios 最后的作品,以及 Ibn Masarrah, Ibn Arabi 与但丁的关系,曾有 Cruz Hernandez 予以分析过,见前引书,第 371 页。
3. Gonzalez Palencia, *El Arzobispo de Toldeo don Raimondo*, 马德里,1942。
4. J. M. Doussinague, *El Testamento Politico de Fernando el Catholico*, 马德里,1950。

5. Erasmus 转为反对他的朋友 Bude 所持的法兰西民族主义，是具有个人特色的，因为他认为，世界是人类共同的祖国。参阅 J. Huizinga，“Wachstum und Formen des nationalem Bewussteins in Europa bis zum Ende des 19 Jahrhunderts”，*Im Banne der Geschichte*，荷兰 Nijmegen，1942，第 163 页。
6. 关于西班牙的基础奠定于罗马时代，见 O. Sanchez-Albornoz，“Proceso de la romanizacion de Espana desde los Escipiones hasta Augusto”，*Anales de Historia Antigua u Medievala*，布诺斯艾利斯，1949，第 5 页以下。
7. K. Vossler，*Spanien und Europa*，第 163 页以下。
8. M. Cruz Hernández，前引书，第 372 页。
9. 参阅 F. Baer，*Die Juden in Christlichen Spanien*，柏林，1936；以及 José Fernandey Amador de los Rios 巨著：*Historia social，politica y religiosa de los Judios de Espana y Portugal*，马德里，1875。
10. S. de Madariaga，*Christopher Columbus*，斯图加特，1951，第 246 页以下及第 229 页。
11. 同上书，第 154 页以下。
12. Ramon Carande，Saeculum，第 3 期，1952，第 385 页。
13. O. Fesssler，“Die Spanische Volkswirtschaft”，*Handbuch der Spanienkunde*，美因河上的法兰克福，1932，第 73 页以下。
14. A. Schulte，*Geschichte der Grossen Ravensburger Handelsgesellsvhaft，1380 bis 1530*（三卷本），斯图加特，1923。关于德国在西班牙的经济活动，近代文献见 H. Hüffer，“Las Relaciones Hispano-Germanas”，载 *Revista de Estudios Politicos*，第 36 卷，1951，第 54 页。
15. 为“正统”和“贵胄”出身的西班牙人，只有三种受人尊重的事业：教会，航海或服侍皇家。请看 M. Bataillon，*Erasme et l'Espagne：Recherches sur l' histoire spirituelle du XVIe siècle*，巴黎，1937，第 15 页。
16. Salvador de Madariaga，*The Rise of the Spanish-American Empire*，伦敦，1947，特别请看其中第 27、71 页以下及第 279 页以下。
17. Romon Carande（前引书，第 378 页）援引 Lacroix、Costa 及 Fairen 曾研究西班牙穆斯林有关牧场管理和游牧的法律。
18. 甚至 Donoso Cortés 也称他的子民是“由一千五百万国王组成的”。参看 F. Niedermayer 文章，见 *Saeculum*，第 3 卷，1952，第 454 页。
19. P. Couturier 及 Pasteur Delpech，“La Question Protestante en Espagne”，*Unité Chrétienne et tolerance religieuse*，巴黎，1950，第 124 页以下，特别是 130 页以下。
20. José Luis Varela 文，见 *Saeculum*，第 3 卷，1952，第 412 页以下谈到恶汉小说的性质。
21. 值得注意的是，在海外代表西班牙的，长期以来，或者是犹太人或者是皈依基督教的犹太人。在法国、英国和低地国家的商人、医生以至政治家、神学家莫不如此。在巴塞尔

宗教会议上，西班牙首次在全欧宗教会议上露面，也是由皈依基督教的犹太人为主要代表。再举一个和哥伦布有关的实例，他的兄弟曾向英皇亨利七世和法国查理七世兜销哥伦布的航海计划。参看 Luis Suarez Fernandez，“herencia Medieval de Castilla”，*Revista de Estudios Politicos*，第 35 卷，1951，第 139 页。有一次我和 Elias Canetti 讨论时，他提醒我，直到第一次世界大战前夕，情况还是如此。在中东的犹太人，直到被赶出艾比利安半岛四百年以后，还告诉子女孙辈，他们的家乡是西班牙，他们和西班牙的关系显得比和耶路撒冷的关系更深。

22. S. de Madariaga，*Christopher Columbus*，第 218 页。
23. Sanchez Alburnoz，Miguel Cruz Hernandez 在前引书中曾援引他，见 358 页。
24. 同上书，第 358 页。
25. 同上书，第 359 页。
26. 同上书，第 367 页。
27. J. Vicens Vives 曾探讨过西班牙学术界对西班牙穆斯林所作的大量研究，见 *Saeculum*，第 3 卷，1952，第 496 页以下。这个题目在今日有重要意义。佛朗哥将军以对摩尔人作战开始他的战争。直到 1953 年，在西班牙本土上才第一次有一位摩尔人后代担任军队高级将领。
28. 参阅 Americo Castro，*Espana en su historia. Christianos, moros y judios*，布诺斯艾利斯，1948，其中有一章的标题是“贵族修会、神圣战争和宽容”。德译见 *Hochland*，1952 年 6 月号，第 401 页以下。
29. A. Mez，*The Renaissance of Islam*，伦敦，1937，第 321 页。
30. 参看 F. Niedermayer 在“Zwei Spanien?”一文(载 *Saeculum*，第 3 卷，1952，第 455 页以下)列举的大量参考书目。在西班牙民间，穆斯林影响根深蒂固，而在政府和上层建筑领域，则另是一种情况；这两方面是互相结合的。
31. H. Lützeler，“Die Spanische Kunst”，*Handbuch der Spanienkunde*，第 276 页。
32. Miguel Cruz Hernández，前引书，第 371 页。
33. Lützeler，前引书，第 310 页。
34. 同上书，第 307 页。
35. W. Beinhauer，*Spanische Umgangsprache*，柏林/波恩，1930；此外，再请看 Lützeler，前引书，第 314 页。
36. P. Couturier 与 Pasteur Delpech，前引书，第 131 页。
37. M. Defourneaux，*Les francais en Espagne en XIe et XIIe siécle*，巴黎，1949；此外请看 *Rev. de Estudios Politicos*，第 29 卷，1950，第 270 页以下。
38. G. Schreiber，*Deutschland und Spanien, Volkskundliche und Kulturgeschichtliche Beziehungen*，杜塞道夫，1936，第 417 页。
39. 此处以下参看 M. Bataillon，前引书，第 2 页以下。

40. 同上书,第 78 页以下。
41. "Ego mundi civis esse cupio, communis omnium vel peregrenus magnus Erasmus", *Opus epistularum*, 由 P. S. Allen 编,牛津,1906,在此以下,看第 1314 号信。
42. 参阅 M. Bataillon, 前引书,第 176 页以下。
43. 同上书,第 595 页。
44. 同上书,第 573 页。
45. 读这些 16 世纪上半叶的报告,请对照 Bishop of Malaga, Herrera 博士的报告(已于 1952 年出版),在巴塞罗那举行盛大的全球圣体会议之后两个月,他的报告中提到,有些地方,已经十年没有见到一个神职人员。
46. 参阅 M. Bataillon, 前引书,第 181 页以下。
47. 同上书,第 205 页以下。
48. *Scripto de S. Ignatio*, I, Mon, hist. S. J., 马德里,1904,第 69 页以下及第 598 页以下。
49. Karl Rahner "Die ignatianische Mystik der Weltfrewudigkeit", *Zeitshrift für Aszese und Mystik*, 1937,第 12 期,第 134 页。
50. 参阅 Hugo Rahner, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, 格拉茨/维也纳,1947,第 86 页。
51. H. Becher, *Die Jesuiten*, 慕尼黑,1951,第 186 页以下。
52. M. Bataillon, 前引书,第 340 页。
53. 同上书,第 400 页以下。
54. 参阅 F. Niedermayer, 前引书,第 463 页。
55. 参阅 P. Rassow, *Die Kaiser-Idee Karls V*, 柏林,1932;以及 H. Hüffer 在 *Revista de Estudios politicos*, 第 36 卷(1951)中引述的西班牙研究近年成果;并请参看同刊第 26 卷(1948);及 J. M. Parry, *The Spanish Theory of Empire in the 16th Century*, 剑桥, 1940。
56. 除 J. Huizinga 关于中世纪晚期的那本名著外,请参阅 *Autumn of the Middle Ages*. 此外,参看 R. Stadelmann, *Von Geist des Ausgehendes Mittelalters*, 哈勒,1929。
57. 参阅 H. Heimpel, "Karl der Kühne und der burgundische Staat", *Festschrift für Gerhard Ritter*, 1950。
58. J. Huizinga, "Aus der Vorgeschichte des niederlandischen Nationalbewussteins", 见 *Im Banne der Geschichte*, 第 213 页以下。
59. 举例来说, Philip II 的女管家 Eleonora Mascarenhas 把奥古斯丁的《忏悔录》翻译出来。妇女的宗教—人文改革文化的微风也拂过西班牙宫廷(例如 Marguerite of Navarra) 以及在拿坡里和贡撒加之间的意大利小国宫廷的改革风。Theresa of Avila 便和 Mascarenhas 家族住在一起。

60. Romulo D. Carbia, *Historia de la leyenda negra hispano-americanos*, 马德里,1944。
61. S. de Madariaga, *The Rise of the Spanish American Empire*, 第 89 页以下说到西班牙人后来与美洲印第安人关系的发展。
62. R. Ricard, *La Conquête spirituelle du Mexique*, *Essai sur l' apostolat et les méthodes missionaires des ordres mendicants en Nouvelle Espagne de* 1523/4 a 1572,巴黎,1933。
63. José Ortega y Gasset, *Espana invertebrada*, 此书有多种译本。
64. Ramon Menendez Pidal, *Historia de Espana*, 马德里,1947,第 1 卷,第 251 页以下。
65. 参阅 M. Bataillon, 前引书,第 529 页,及 S. de Madariaga 在 *Christopher Columbus* 一书第 169 页所说:"嫉妒是西班牙人性格中的毒瘤。"
66. Vives, *De Institione feminae christianae*.
67. 他所著 *Introductio ad veram sapientam* 是一本道德格言集,曾印行 50 版,在天主教与新教徒中都风行一时。
68. W. Goldschmidt 所著 *Francisco Suarez*, *renovador y innovador de las ciencias del Derecho* (Cordoba, 1951)一书中,对 16 世纪西班牙的法学思想曾作了很好的撮要,并把它与 Vitoria 的法学思想进行比较,进而讲到它们对 Grotius 的影响。
69. G. Schreiber 在 *Das Welt-konzil von Trient* (弗赖堡,1951)一书第 2 卷第 XXII 页以下介绍了论述 Vitoria 的大量现代文献。
70. A. Truyol y Serra 见 *Saeculum*, 第三卷(1952),第 399 页。
71. C. Gutierrez, *Espanoles en Trento*, Valladolid, 1951。它主要是根据 Valladolid 的 Collegio Mayor de Santa Cruz 图书馆中 Codex 320 所汇集西班牙人在 Trent 的文献目录而编成的。此外参看 F. Cereceda,"Ecumenicidad y espanolismo en Trento", *El Concilio de Trento*, 马德里,1945;及同一作者的"El nacionalismo religioso espanol en Trento", *Hispania*, 1945 年第 5 期,第 236 页以下。
72. M. Grabmann, "Das Konzil von Trient als Fortschrittsprinzip der katholischen Dogmatik, 见 G. Schreiber 编:*Das Weltkonzil von Trient*, 第 1 卷,弗赖堡,1951,第 357 页以下。*E. Stakemeier*, "*Trienter Lehrentscheidungen und reformatorische Anliegen*", 同上书,第 97 页以下;及 *F. Buuck*, "*Zum Rechtfertigungsdekret*", 同上书,第 117 页以下。
73. L. Spätling, "*Der Anteil der Fransikaner an Konzil von Trient*", 同上书第 2 卷,第 509 页以下。
74. F. Stegmuller, "*Zur Gnadenlehredes spanischen Konilzheologen Domingo de Soto*, 同上书,第 1 卷,第 169 页以下。
75. 在西班牙,有一种王权抗拒教会权势的古老传统,它的由来可以追溯到 *Toledo* 宗教会议和哥特人建立的法制(*Fuero jusgo*). 这些宗教会议的权势强大到能废黜君王,另立新君。他们的格言是:"你若不按手续产生,就不能成为君王。"这种权力在阿拉贡王国,

直到腓力二世时代依然如此。参看 *G. Wacker*，“Staat und Gesellschaft in Spanien”，载 *Handbuch der Spanienkunde*，第 32 页。

76. 请看有关 16、17 世纪西班牙人荣誉观念的众多文献 K. Vossler，前引数，第 173 页以下。有关 Theresa of Avila 关注神与人应有的荣誉，请看 P. A. Alkofer，*Sämtliche Schriften der hl. Theresa*，六卷本，慕尼黑，1933—1941，第 1 卷，第 37 章，第 194 页；第 6 卷，第 251 页；第 3 卷，第 382 页；第 5 卷，第 260 页。她常常不得不对修道院盲目追求荣誉而进行斗争。*Schriften*，第 6 卷，第 187 页以下，第 1 卷，第 306 页以下，第 6 卷，第 74 页。
77. Karl Rahner，前引书，第 121 页以下。
78. Hugo Rahner，前引书，第 75 页。
79. H. Becher，前引书，第 87 页。
80. Ignatius 也同样反对以暴力或者道德为手段来反对异端。参看 *Stimmen der Zeit*，1927，第 72 页以下。
81. 有关 Francis Xavier 的文献，请看 Hugo Rahner 关于他的出色论文，“Das verlorene Leben”，载 *Der Grosse Entschluss*，第 8 期，1952 年 12 月，维也纳，第 65 页以下。
82. *The Letters of Francis Xavier 1542—1952*，德译本由 E. Vitzhum 伯爵夫人选辑翻译，莱比锡，1939。特别请看他于 1545 年 2 月 8 日致葡萄牙国王约翰三世的信（该书第 67 页以下），其中有当时的伟大传教士常向君王说的一句箴言：“神的计划并不是要以东方的财富和黑人的黄金来填满皇上的金库，而是给皇上一个机会……”
83. E. Allison Peers，*Studies of the Spanish Mystics*，第 2 卷，伦敦，1927，1930，第 31 页以下。1951 年 2 月 1 日，Luis Morales Lliver 在马德里的演讲中，对 Osuma 和 Laredo 作了有趣的分析，*El misticismo de la materia en muestro siglo y el misticismo del espiritu en la epoca de Carlos V*，在 1951 年 2 月 2 日马德里《教会报》第 149 期第 9 页曾予报道。关于这整个问题，请看 G. Hatzfield，“Die spanische Mystik und ihre Ausdrucksmöglichkeiten”，*DVJ*，1932 年第 10 期，第 597 页以下。
84. 参阅 M. von Waldberg，*Zur Entwicklungsgeschichte der schöner Seele bei den spanischen Mystikern*，柏林，1910。
85. E. Allison Peers，前引书，第 1 卷，第 32 页以下，关于 Luis de Granada，同上书，第 1 卷，第 32 页以下，及 M. Bataillon，前引书，第 635 页以下。
86. M. Romera-Navarro，“La Defensa de la lengua espanola”，*Bulletin Hispanique*，1929，第 31 卷，第 204 页以下。
87. M. Bataillon，前引书，第 764 页。
88. S. Fornieles，*La Espana del siglo XVI. Felipe II y la Inquisicion*，布诺斯艾利斯，1951。
89. S. de Madariaga 在 *The Rise of the Spanish American Empire* 一书第 142 页以下对西

班牙异端审判所在欧洲和美洲的活动曾有中肯的论断。关于旧的概念,看 C. A. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, 四卷本,纽约,1906/7。

90. A. Mager, *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, 格拉茨/萨尔茨堡,1945,第 109 页。
91. 参看 Theresa of Avila, *Schriften*,第 1 卷,第 171 页以下。她的坚固信仰把她和路德联结起来,她的诗歌也应和路德的诗歌参照来读。在教会节期前夕,她有时用手板打节拍而载歌载舞。看 *Schriften*, 第 6 卷,308,1,第 17 页。
92. A. Mager, 前引书,第 353 页以下。
93. Theresa, *Schriften*, 第 3 卷,第 557 页及 527 页以下。第 4 卷,第 6 页以下及第 57 页。
94. Theresa 在首页上叙述她的父亲不像当时一般权贵,豢养摩尔人家奴,因为"那种景象使她难过"。她把兄弟家中的一个女奴看为自己的女儿一样。Theresa 七岁时想出走到摩尔人那边,情愿做一个殉道者。而她的一生都不曾去过西班牙南部摩尔人地区的 Andalusia (阿拉伯语 "das andalus" 的含义是"酒乡")。她的兄弟在对印第安人战争中死去,成为她所崇敬的殉道者。
95. Vossler 曾间接提到这一点说:"人体只是灵魂的居所。"但是这种联系被融化在新柏拉图主义之中,而忘却了基督教神学中的三位一体论和基督论中的道成肉身了。见 Vossler, 前引书,第 196 页。
96. Ramon Carande, 前引书,第 375 页。
97. 并参看 L. Pfandl, "Das spanische Lutherbild des 16. Jahrhunderts", *Hist. Jb.*, 50, 1930。
98. A. Mager, 前引书,第 45 页。
99. C. K. Wild, "Theresianische Mystik", *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, 1937 年第 12 期,第 25 页。
100. A. Mager, 前引书,第 31 页以下。
101. P. Hippolyte, *Amour et Violence*, 第 146 页及 189 页以下。这是一篇出色的论文。
102. Asim Palacios 的遗作 *Sadilies e illuminados*, 引文见 Miguel Cruz Hernández, 前引书,第 371 页。
103. 在 Theresa 看来,只有 Castille 才是"被应许之地"(见 *Schriften*, 第 3 卷,第 249 页),是和 Andalusia 遥遥相对的。参看第 3 卷,第 305 页,第 402 页;第 4 卷,第 80 页。
104. 参阅 Hugo Rahner, Der Spielende Mensch, Einsiedeln, 1952。
105. 请看 M. de Guevarm 修士的一篇很好的论文,"Von Johannes von Kreuz zu Edith von Stein", 见 *Schweizer Rundschau*, 1952 年 12 月号,第 523 页以下。
106. 参阅 E. Allison Peers, 前引书,第 2 卷,第 184 页以下。
107. 关于 Falconi 文献,见同上书,第 2 卷,第 346 页以下。
108. Angel Ganivet (他可以作为 1898 年那代人的代表性人物)认为,斯多葛主义成为西班



牙人的智性和形式化宗教的天然基础;这已经成为西班牙人的性格的基本特征。参看 E. Lerch, "Spanische Sprach-und Wesensart", *Handbuch des Spanien Kurde*, 195 页以下。

109. O. Brunner, *Adeliges Landleben und europaischer Geist*, 萨尔茨堡,1949,第 129 页。Brunner 教授是我尊敬的老师,但他认为 Lipsius 从人文思想出发的抗拒,和斯多葛主义思想还有所不同,对此,我的看法不同。

110. 当时下层和异端审判所站在一起,在西班牙的南美殖民地也是一个重要的社会现象。参看 S. de Madariaga, *The Rise of the Spanish American Empire*, 第 343 页,脚注第 11 条。

111. F. Niedmayer, 前引书,第 444 页以下。

112. 参看 O. Brunner, 前引书,第 131 页以下,其中所指的是 F. Shaek, Balthasar Gracian 以及"Siglo de Oro"的终结。

113. Jose Luis Varela (见 *Saeculum*, 第 3 卷,1952,第 421 页以下)介绍了近代西班牙对恶汉小说的起源和性质有大量分歧看法。

114. A. Castro, "Cervantesy la Inquicion",见 *Modern Philology*, 1930,第 427 页以下;并见 A. Castro, *El Pensamiento de Cervantes*, 马德里,1925。

115. 长期以来,《堂·吉诃德》被恰如其分地看做启蒙运动的一部分。参看 E. Lersch, "Don Quijote im Apiegel", *Neue Rundshau*, 1916,第 1103 页以下;并参看 Vossler,前引书,第 187 页以下。

116. Cervantes, *Don Quixote*, 第 2 卷,第 8 页;及 *Persilis y Segismonda*, 第 2 卷,第 58 页。

117. Cervantes, *Don Quixote*, 第 2 卷,第 27 页及第 16 页。

118. L. E. Palacios 对 Calderon 的 Life is a Dream 作了一个值得注意的分析,见"La vie est un songe. Essai sur le sens philosophique du drame de Calderon", *Laval Theologique et Philosop; hique*, *Univ. Laval*, *Quebec*, 第 7 卷,1951,第 123 页以下。

119. 参看 Villasenor 著作,引文见 F. Niedermayer, 前引书,论到 Unamuno 和 Ortega y Gasset 两人表面看来,观点对立,而思想上却有许多相通之处。

120. J. Gebser, *Lorca oder das Reich der Mutter*, 斯图加特,1949。

121. R. Rauquette, *Etudes*, 1953 年 1 月号,第 123 页;论述 A. Favre-Dorsay 所著的 *Calvin et Loyola* 一书。

122. 因此,第三帝国的国家理论家 Carl Schmitt 以及"敌—友"理论的意识形态专家们倾倒于 Donoso Cortés,是不足为奇的。他的著作目录见 H. Hüffer, Las Relaciones Hispiano-germanas, 前引书,第 71 页。

123. 有关社会学和政治上的问题请看 Lizuriaga, "El Analfabetisino en Espana", 载 *Museo Pedagogico*, 马德里,1926。

124. G. Schreiber, Deutschland und Spanien, 特别看第 17 页以下,136 页以下,437 页以下,

458 页以下。

125. 参阅 H. Hüffer 前引书第 68 页以下所列文献。

第十五章

1. 参阅 B. Croce, *Storia della eta barocca in Italia*, 第 2, Bari, 1946; B. Croce, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, 第三版, Bari, 1940。
2. 欧洲思想史上最困难的问题之一 ——16 世纪后期文学艺术表现手法上的夸张风格 Mannerism——只有从这时期政治和社会的相互作用(绝对主义,不可知主义,由宗教改革运动引起天主教会自身的改革运动)中去理解。W. Pinder W. Weissbach, Lili Fröhlich-Bum, H. Hoffmann, M. Hoerner, G. Iven, H. Sedlmayr 等人已经开始从这角度探讨。这方面文献请看 R. Mühler, *Dichtung der Krise* (维也纳, 1951)书中的出色论文, "Conrad Ferdinand Meyer und der Manierismus", 第 147 页以下, 第 553 页以下。还可参看 N. Pevsner, "Gegen-Reformation and Manierismus", *Rep. f. Kunstwiss*, Waetzold 编本, 第 46 卷, 1925。
3. 教皇的这个重要通谕, 见 G. Schreiber, *Das Weltkonzil von Trient*, 第 1 卷, 第 1 页以下; 并参阅第 27 章。
4. E. Stakemeier, "Trienter Lehrenscheidungen und reformatorische Anliegen", *Das Weltkonzil von Trient*, 第 78 页以下。
5. Raymond Ruyer, *L'Utopie et les Utopies*, 巴黎, 1950, 第 24 页以下, 第 43 页以下, 第 52 页以下, 第 73 页, 第 83 页以下。他在考察当代的乌托邦时, 指出乌托邦主义者先入为主的偏爱和热衷于视力错觉中的计划与方案。这有一部分是由于他们未能懂得历史的本性, 而被时间和视力错觉中的运动搅乱了头脑。
6. J. Bonduelle, "Une ville ou se resserre l'unité", 载 1952 年 4 月 *La Vie Spirituelle* 特刊号, "La Jérusalem céleste", 第 340 页以下, 参阅同书第 367 页以下。
7. 以日神比附国君的极权国家, 有悠久的历史: 汉姆拉比, 亚历山大, 君士坦丁, 腓特烈二世(皇帝和教皇为争夺神职叙任权而争夺太阳的神圣名称), 还有南美的印加人和法国皇帝路易十四等。太阳照耀一切, 遍达一切, 也君临一切, 监督一切。Campanella 在他的《太阳城》书中懂得印加人意识形态的作用, 把它看为罗马公教会革新, 统治世界的模式, 在教会顶端是教皇, 率领着使徒保罗和使徒彼得的两支大军, 教育并强迫世人接受和平。《太阳城》在巴洛克时代的一串乌托邦中已经崭露头角。弗兰西斯·培根的《新大西洋国》, 也在几乎同时问世(《太阳城》于 1623 年在法兰克福出版, 《新大西洋国》出版于 1620 年)。其他乌托邦(如 Barcley 的 *Argenis*, G. Winstanley 的 *The Law of Freedom*, Harrington 的 *Oceana*, Restif 的 *La découverte australe*) 和 Vairasse 也相继出现。在加尔文宗和德国路德宗之间沟通双方的 Andreae, 也正是把《太阳城》译为德文的一位。
8. 关于 Campanella, 参阅 A. Doren, *Festschrift für W. Goetz*, 1927; 第 242 页以下。他

与巴洛克时代帝国的关系，看 Th. Kvacala，"Th. Campannella und Ferdinand II"，*S. B. d. Ak.*，维也纳，1908，第 157、159 页。Campanella 和 Baroque 样式的关系要与对乌托邦的考察联系起来；这方面 A. Doren 于 1924/5 年在英国 Warburg 图书馆所作演讲，*Wünschträume und Wünschzeiten*（《幻梦和幻想的时代》）已经开始去做了，见第 158 页以下。

9. 参阅 Alberto Savinio 为他编辑的 T. Campanella，*La Città del Sole*（罗马，1944）所写前言，第 9 页以下。《太阳城》一书原为意大利文，后由 *Campanella* 本人将它翻译成拉丁文。使用民族语言写作的重要意义，见下文关于伽利略部分。
10. L. Olschki，*The Genius of Italy*，第 349 页以下。
11. D. Cantimori，*Italienische Häretiker der Spätrenaissance*，德文版出版者 W. Kaegi，巴塞尔，1949。
12. 同上书，第 178 页。
13. 关于 Academy of the Intronati，请看 Cantimori，前引书，第 481 页以下及脚注第 16 条。
14. 同上书，第 309 页。
15. L. Olschki，Gesch. der *neusprachlichen wissenschlaftlichen Literatur*，哈勒，1927，第 3 卷，第 34 页以下，及第 62 页。
16. *Timaeus*，500；*De gener. anim.* 1/2 及 IV/1，4. *De Generatione et Corruptione*，II，9；*Phys.*，I，9；*Ennead*，III，6，19。
17. Bruno，*de la causa*，第 218 页以下。
18. J. von Schlosser，*Die Kunstliteratur*，第 292 页以下。
19. 此处 Vasari 的引文根据 G. Milanesi 版本 *Opere di G. Vasari*（佛罗伦萨，1878），见 parts I—VII。
20. L. Olschki，*The Genius of Italy*，第 380 页。
21. 参看 Marcel Reding，*Thomas von Aquin und Karl Marz*，格拉茨，1953。其中说到他对亚里士多德、圣多玛和马克思三人思想关系的看法，还说到"柏拉图式假设与从历史了解亚理士多德"的关系，以及城市、封闭世界与个人之间的关系。
22. 参阅 L. Lange，*Die geschichtliche Entwicklung des Bewegungbegriffes*，1886。
23. J. H. Randall，"The Development of scientific method in the school of Padua"，*JHI*，I，1940，第 203 页。
24. Olschki，*Gesh. der neusprachlich wiss. Lit.*，III，第 361 页。
25. 法术、修辞、神学（按古代到中世纪的，把它看做从自然—哲学上对神与灵魂的知识）再加上法学，它们在古代城邦以至巴洛克复兴的长时期里成为"大学"课程。
26. 伽利略对此的厌恶并不难理解，因为他自己的思想出发点还是纯理论的假设。参阅 A. Koyré，*Etudes Galileennes*，三卷本，巴黎，1939，及 O. Toeplityz，*Entwicklung der Infinitesimalrechnung*，柏林，1949。较早的著作请看 Ernst Mach，"Theologische，ani-

mistische und mystische Gesichtspunkte in der Mechanik", *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, 第 7 版,莱比锡,1912,第 429 页以下。

27. "Dialogo dei massimi sistemi……"*Opere*(Timpanaro 版),第 1 卷,第 92 页。
28. 参阅 *R. Russo*, "La politica del Vaticano nella dieta di Ratisbona", *Archivoi storico Italiano Ser.* VII, 第 5 卷,1926,第 25 页以下。
29. 新方济各会士 (The Minims)把伽利略的研究传播到法国以至整个西欧;参阅 R. Dugas, *Histoire de la Mecanique*, 巴黎,1950。
30. L. Olschki, 前引书,第 393 页。
31. Carpi 的意大利文原文是: Non mancano in Italia persone pie e dotte che tengono la verità, ma queste non possono nè scrivere nè stampare, -E porto maschera, ma per forza, perchè sanza di quella nessun vomo puo vivere in Italia。并参阅 E. Codignola, *Illuministi, Giansenisti e Giacobini nell' Italia del Settecento*, 佛罗伦萨,1947,第 188 页。
32. Conti 致 G. B. Vico 的信,日期为 1728 年 1 月 3 日,收入 G. B. Vico 的 *Principi di una scienza nuova*, pref. P. Viazzi, 米兰,1934,第 313 页。
33. P. Browe, *Die Kastration im Mittelalter*, 布莱斯劳,1924。
34. 关于 Jansenism 的近代意大利文献,见 E. Codignola, 前引书第 288 页以下。
35. 这个重大问题的有趣研究,可看 *Bulletin de la Societé d'histoire vaudoise*, *Piquerol*, 1884 ff., 卷 15 以下; *Bulletino della Societa di Studi Valdesi*, 都灵,1898 ff。
36. 参阅 P. Alatri, *Profilo storico del cattolocesimo liberale in Italia*, 第 1 版 Palmermo, 1950。
37. 关于 Manzoni 的詹森主义思想,参阅 Codignola, 前引书,第 277 页以下。
38. 教廷通谕 *Mirari vos* 的德文本见 *Mensch und Gemeinschaft in christlichen Schau*, E. Marmy 版本,瑞士弗赖堡,1945,第 15 页以下。
39. 参阅 Benedetto Croce, *History of Europe in the Nineteenth Century*, 伦敦,英译第 1 版,1934。

第十六章

1. J. Cadier, "La Tradition Calviniste", *Protestantisme Français*, ed. M. Boegner, 巴黎, 1945,第 312 页。
2. 在日内瓦大教堂以及加尔文影响下的地区各教堂都可以看到"神的居所"字样。很快的,"神的居所"成为公众集会的场所法庭,而后成为博物馆。这还不仅是法国国王的绝对王权在起作用,其中还有更深的民族语言根源(主要是被加尔文及其追随者唤醒的; Conrart 是法兰西学院的远祖),因此"神的居所"不称"教会",而依《旧约》传统,称之为"神的殿"。加尔文宗的神职人员也不采用"神甫"的称呼。这些都是极为重要和有意义的事情。有关日内瓦,参看 G. Goyau, *Une Ville—Eglise*, *Geneve*,两卷本,巴黎,1919。

3. H. Bremond, *Histoire litteraire du sentiment religieux en France*, 巴黎,1929,ff. 第 1 卷,第 13 页以下。
4. H. De Man, *Jacques Coeur, der Königliche Kaufmann*, 伯尔尼,1950,第 132 页。
5. 参阅 J. Chambon, *Der französische Protestantismus*, 慕尼黑,1937,第 13 页以下。
6. J. Bohatec, *Budé und Calvin, Studien zur Gedankenwelt des französichen frühhumanismus*, 格拉茨,1950,第 472 页以下。
7. 同上书,第 121 页以下。
8. 同上书,第 395 页以下。
9. 同上书,第 475 页。
10. 同上书,第 294 页以下。
11. R. Fédou; "Histoire et Unité", *Unité chrétienne et tolérance religieuse*, 巴黎,1950,第 36 页。André Favre-Dorsaz, *Calvin et Loyola, deus Réformes*, 巴黎/布鲁塞尔,1951;此书对加尔文的评论有欠公允。作者的宗派自我中心思想使他看不到这两位宗教改革家之间血肉相连的关系(参阅 R. Rouquette 于 1953 年 1 月号 *Etudes* 杂志第 123 页对此书的书评)。
12. P. Maury, "La Théologie naturelle chez Calvin", *Etudes sur Calvin et le Calvinisme*, 巴黎,1936,第 267 页,并 J. Cadier, 前引书第 314 页。
13. Th. Preiss, "Le Témoignage intérieur du Saint Espirit", *Etudes théologiques et religieuses*, 1943 年 7—12 月号,第 118 页。并看 J. Cadier, 前引书,第 314 页。
14. 即使是宗派上的对头也不得不承认他是"世间伟大领袖之一"(见 R. Rouquette, 前引书,第 123 页)。但与此同时,"他的行动很像一些现代革命领袖,甘愿牺牲一切来实现一种荒唐的意识形态,把那当做绝对真理"。
15. 关于加尔文与马克思,参阅 E. Rosenstock-Huessey, *Die Europäischen Revolutionen, und der Charakter der Nationen*, 斯图加特,1951,第 456 页。R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, 伦敦,1938,Pelican 版本,第 120 页。
16. 从 J. Gaberel 的 *Calvin et Rousseau*(日内瓦,1878)到 Charles Maurras 和 Maritain, 都对加尔文和卢梭相似之处进行过比较。
17. K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 两卷本,伦敦,1945。
18. G. de Lagarde, *La Naissance de l'Esprit laique au declin du moyenâge*, 八卷本,巴黎,1934。参阅第 4 卷,第 108 页以下介绍了这方面的文献。
19. 一项无情的政治方针导致了一个城市的兴起,这方面有一个很好的实例,见 E. Coornaert, "L'Etat et les villes à la fin du Moyen Age. La politique d' Anvers", *Revue Historique*,巴黎,1952,第 185 页以下描述了加尔文教派行政中心之一的安特卫普怎样兴起。
20. H. Pirenne, *Les anciennes Démocraties des Paye-Bas*, 巴黎,1910, 第 66 页。

21. E. Coornaert，前引书，第 185 页以下。
22. E. Kahler，*Der deutsche Charakter in der Geschichte Europas*，苏黎世，1937，第 484 页。
23. 参阅 G. Schreiber，*Gemeinschaften des Mittelalters. Recht und Verfassung，Kult und Frömmigkeit*，闵斯特，1948。
24. V. Valentin，*Weltgeschichte*，科隆/柏林，1952，第 326 页以下。Valentin 自己出身于一个法国新教徒（Hugenot）的老家族。
25. J. Bohatec，前引书，第 439 页以下。Bohatec 在他较早的著作 *Calvins Lehre von Staat und Kirche*（布莱斯劳，1937）书中曾提出，加尔文开辟了一条走向近代社会主义的道路。
26. Veit Valentin，前引书，第 330 页以下。
27. J. Romein 及 A. Romein-Verschoor，*Anherrn der holländischen Kultur*，伯尔尼，1946，第 80 页。
28. 参阅例如 L. Brentano，*Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*，莱比锡，1923，第 204 页以下，及第 363 页以下。Max Weber 对加尔文派的理论看法，见：A. Müller-Armack，*Genealogie der Wirtschaftsstile*，第 3 页，斯图加特，1944，第 89 页以下提到路德派，加尔文派与天主教会在经济思想上互相矛盾的主张（第 107 页以下及第 148 页以下）。另外，O. V. Zwiedineck-Südenhorst，"Weltanschauung und Wirtschaft. Kritisches und Positives zu Müller-Armacks Geneologie der Wirtschaftsstile"，*S. B. der Bayer Akad. d. Wiss. Phil. hist. Abt.* 第 2 卷，慕尼黑，1942，第 79 页以下也援引 Bohatec 的 *Calvins Lehre von Staat und Kirche* 一书作为凭证来说明资本主义思想并非来自加尔文派的思想。并参阅 F. van Gunsteren，*Calvinismus und Kapitalismus*，阿姆斯特丹，1934；J. B. Kraus，*Scholastik，Puritanismus，und Kapitalismus*，慕尼黑，1930；C. Bauer，"Kirche，Staat und kapitalistischer Geist"，*AKG*，1931 年第 21 期。R. H. Tawney 在他的《宗教与资本主义的兴起》（1926 年英文第 1 版）书中对 Max Weber 于 1904/5 年间的见解提出了重要的订正和补充。H. M. Robertson 在所著 *Aspects of the Rise of Economic Individualism*（剑桥，1935）书中，与 Tawney，Sombart，Pirenne 等同样探讨资本主义起源于中世纪的线索。C. Lefort 在 "Capitalisme et Religion au XVI siècle"（载 *Les Temps Modernes*，1952 年 4 月号第 1892 页以下）提供了对两位英国学者的有益批评。加尔文派对资本主义发展所受到的最重要束缚——迷信古老社会秩序的魔力，如 L. Mumford 在 *Technics and Civilization*（纽约，1934，第 31 页以下）所称的"万物有灵的阻力"的确进行了有效的斗争。新教不承认物质与灵性、存在与其表现之间有什么神圣的根本联系，天主教会则第一次以其关于存在的观念反对新教的二元论。这方面的一个实例是 1533/5 年间，萨克逊的路德派和天主教徒辩论，磨损的金属钱币是否减少了它的内在分量。并参看 J. Wach，*Sociology of Religion*，芝加哥，1946。
29. 参阅 H. Rössler，"Der Calvinismus，Versuch einer Erfassung und Würdigung seiner

Grundlagen und Wirkungen", *Bremer Beiträge zur Kultur und Wittschaft*，不来梅，1951；其中有关于加尔文派16到18世纪思想史的大量参考书目。

30. Tawney，前引书，第120页以下。
31. Rosenstock-Huessy，前引书，第120页以下。
32. G. Maranon，*Olivares. Der Niedergang Spaniens als Weltmacht*，慕尼黑，1939，第217页。引文见 A. Müller-Armack，前引书，第148页。
33. 参阅 C. Lefort，前引书，第1902页。
34. L. Mumford，前引书，第92页以下。
35. A. Müller-Armack，前引书，第89页以下。
36. 同上书，第240页以下。
37. 同上书，第262页以下。
38. L. Mumford，前引书，第167页以下。
39. 关于加尔文的摩西理想，请看 Bohatec，*Bude und Calvin*，第463页以下。
40. 参阅 *La France protestante*（Haagbordier 版）；并 P. de Felice 及 *H. Lehr*，*Les Protestantes d'autrefois*，六卷本，巴黎，1898/1901。J. Viénot，*Histoire de la Réforme Française*，两卷本，巴黎，1926/34. 并见 P. Lestringant，"Geographie du Protestantisme francaise"，*Protestantisme Française*，（M. Boegner 编），巴黎，1943。
41. André Siegfried，"Le groupe Protestant Cévenol"，同上书，第25页。
42. J. Chambon，前引书，第30页以下。
43. 同上书，第51页以下。
44. 同上书，第76页以下。
45. R. Fédou，前引书，第55页。
46. 关于加尔文和拉伯雷，参看 Bohatec，*Budé und Calvin*，第214页。
47. E. Gilson，*Rabelais franciscain*（*Les idées et les lettres*），第197页以下。此外可看 E. Auerbach，*Mimesis*，伯尔尼，1946，第258页以下。
48. 15、16世纪方济各会的历史乐观情绪和对文化复兴的接受态度，可看 A. Gemelli，*Das Franziskanertum*，莱比锡，1936年，第147页以下及第173页以下。
49. E. Auerbach，前引书，第262页以下。
50. H. Friedrich，*Montaigne*，伯尔尼，1949，第117页以下。
51. 同上书，第117页以下。
52. 关于 Bodin，请看 W. Dilthey，*Gesammelte Schriften*，第2卷，第145页以下。H. Friedrich，前引书，第140页以下；K. Muhs，*Geschichte des abendländischen Geistes*，第1卷，1950。
53. H. Friedrich，前引书，第419页。
54. 同上书，第150页以下。

55. 同上书,第 130 页。
56. Montaigne 所说的“事物的真理”和 Leibniz 所说的“事物的真理”都是从属于永恒的真理。参看 H. Friedrich，前引书,第 167 页。
57. 同上书,第 45 页。
58. 同上书,第 368 页。
59. Essais，第 1 卷,第 54 章,第 304 页 c. p. 402 页。
60. H. Friedrich，前引书,第 387 页。
61. 同上书,第 105 页及 78 页以下。
62. Essais，第 1 卷,第 3 章,第 121 页。
63. H. Friedrich，前引书,第 18 页。
64. W. Dilthey，前引书,第 2 卷,第 267 页。
65. Pierre Charron，*De la Sagesse*，第 2 卷,第 5 章,第 29 段。
66. 关于奥林奇的威廉,参看 J. Romein 与 A. Romein-Verschoor，前引书,第 43 页。
67. K. Muhs，前引书,第 196 页以下。参阅 P. Baasch，*Hollandische Wirtschaftsgeschichte*，耶拿,1927。
68. W. Dilthey，前引书,第 2 卷,第 79 页。
69. 同上书,第 95 页以下。
70. K. Muhs，前引书,第 1 卷,第 197 页。
71. 关于 Oldenbarnveldt，参阅 J. Romein 与 A. Romein-Verschoor，前引书,第 77 页以下。
72. 关于 Arminius，请看：J. Cadier，“La Tradition Calviniste”，*Prot. Française*，巴黎，Goegner 版,1945,第 297 页。
73. 关于宗教宽容思想的兴起,老的著作请看 J. Simon，*La Liberté de conscience*，巴黎，1872；P. Janet (1887)；F. Puaux，*Les Precurseurs française de la tolérance au XVIIè siècle*，1881；*Bonnet-Maury*，*Histoire de la liberté de conscience depuis l' Edit de Nantes*……,1900；还有 *W. R. Jordan* 的巨著 *The Development of Religious Toleration in England*，伦敦,1936；D. Cantimori，*Italienische Häretiker der Spät-renaissance*，Basle，1949,第 409 页以下;其中有大量参考书目。
74. 关于 Grotius，请看 W. Dilthey，前引书,第 2 卷,第 132 页以下及第 276 页以下。J. and A. Romeim-Verschoor，前引书,第 114 页以下。
75. L. Mumford，前引书,第 116 页以下。
76. 关于玻璃和自我,请看同上书,第 128 页以下。
77. P. Chzael，“Genie Française et Protestantisme dans La France contemporaine”，*Protestantisme française*(Boegner 版),第 98 页以下。
78. J. Chambon，前引书,第 113 页。
79. 16 世纪的改革家们对这种矛盾情势是深深感受到的。马基雅维利的最大对头，Pole 枢

机主教承认，人越是在个人生活里符合基督生活的样式，他就越发不适合做公众心目中的“人君”。教皇克雷芒曾说，“谁行事为人讲求道德，就被人们看做傻瓜”(引自 L. Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*，莱比锡，1923，第 370 页)。

80. J. Chambon，前引书，第 118 页以下。
81. C. J. Buckhardt, Richelieu，慕尼黑，1941，第 470、536 页。
82. 同上书，第 370 页。
83. 同上书，第 12 页。
84. 同上书，第 534 页。
85. 同上书，第 516 页。
86. 同上书，第 240 页。
87. 同上书，第 323 页。
88. 同上书，第 529 页。
89. J. Chambon，前引书，第 142 页。
90. 在 Port-Royal (法国天主教 Jansenism 派大本营的一座修道院)讲授的语言学理论把语言看做世人的创造，逻辑则是遵循理性，表述清楚的语言。这种詹森派新加尔文主义传统后来流入启蒙运动人物，特别是 Condillac 的思想之中。它把詹森派思想与 18 世纪启蒙运动结合起来，正如 17 世纪时，枢机主教 Richelieu 任首相时借纯洁语言，把新加尔文派和天主教知识界联结起来一样。关于 18 世纪的语言问题，可以参阅 H. Friedrich, “Die Sprachtheorie der französischen Illuminaten des 18. Jahrhunderts, insbesodere Saint-Martins”, *DVJ*, 1953，第 13 期，第 294 页。
91. G. Moldenhauer, “Kardinal Richelieus Kulturpolitik”, *DVJ*, 1935，第 13 期，第 498 页以下。有关文化政策概念的文献，参阅 Ed. Spranger 的论文“Kulturpolitik”，见 P. Herre, *Politisches Handwörterbuch*，第 1 卷，莱比锡，1923，第 1087 页以下。
92. J. Chambon，前引书，第 101 页。
93. 关于 Père Joseph，请看 C. J. Burckhardt，前引书，第 480 页以下；G. Fagniez，前引书；L. Dedouvres, *Le Père Joseph de Paris, l'eminence grize*，巴黎，1932。有关他的灵性生活，请看 H. Bremond: *Hist. litt.*，第 2 卷，第 168 页以下。
94. 同上书，第 2 卷，第 180 页。
95. *Dix Jours*，第 411 页，引自 Bremond，前引书，第 2 卷，第 191 页。
96. *Dix Jours*，第 299 页。
97. 有关 Mersenne，参阅 Descartes, *Correspondances*, *Adam* 版，第 1 卷，巴黎，1936，第 455 页以下。R. *Lenoble*, *Mersenne ou la naissance du mécanisme* (巴黎，1943)一书指出了 Mersenne 对 Descartes 的重要影响，也证明了他首创“机械论”，成为哲学家和自然科学家都必须追随的统一世界观。至于 Mersenne 如何继承了方济各修会属灵派左翼的重要传统，则还待学术界去发掘。

98. *Correspondances*，第 1 卷，第 365 页以下。

99. 关于笛卡儿和经院哲学的改革，可参看 E. Gilson，*Etudes sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* 书中第 133 页对 Discours 的评论；并 K. Jaspers，前引书，第 114 页。

100. 他像莱布尼茨一样。由于对知识的饥渴而接触当时全欧洲的地下世界。1619 年，Beeckman 在一次旅行中送他一句格言："Ne quid boni in Europa te lateat."（见 *Correspondance*，第 1 卷，第 21 页）这次旅行经过阿姆斯特丹、哥本哈根、波兰、匈牙利、奥地利；这条旅行路线所到之处正是当时不从国教者、法国新教徒、亚美尼亚教派、索西尼派、热诚派、再洗礼派集中的地方，这是一种十分奇怪的巧合。

101. 关于笛卡儿所做的梦，可参看的深层心理学文献有如：Marie Louise von Franz 在《荣格研究》（苏黎世，1952）第 3 卷。

102. 参阅笛卡儿，*Correspondances*，第 4 卷，第 379 页。

103. 参阅 *Meditationes de prima philosophia*，第 1 卷（1641）；*principia philosophiae*，第 1 卷（1644）；*Correspondances*（Adam 版），巴黎，1947，第 59 页以下。

104. 关于是神创立了笛卡儿哲学的明确性，参阅 J. Wahl，*Descartes*（Adam 版），巴黎，1937，第 371 页。并参阅 D. Mormet，*Histoire de la clarté française*，巴黎，1929。

105. *Correspondances*（Adam 版），第 1 卷，1936，第 95 页；第 4 卷，1947，第 330 页以下。

106. 同上书，第 4 卷，第 242 页。

107. 同上书，第 4 卷，第 209 页，致 Colvius，其中他解释他的命题与奥古斯丁在《上帝之城》第 26 章的相似命题是不同的。

108. *Correspondances*，第 4 卷，第 330 页以下。

109. 在国外，人们都知道，笛卡儿是法国贵族，见同上书，第 1 卷，第 458 页；笛卡儿的爵号是 Seigneur du Perron，为人慷慨，参阅 K. Jaspers，前引书，第 107 页；关于他受斯多葛的影响，见同上书 122 页。

110. *Correspondances*，第 1 卷，第 135 页以下。

111. L. Pfandl，*Philipp ll*，慕尼黑；无出版日期，第 120 页以下。

112. 笛卡儿体现了"真正保守派"（这是罕见的）的焦虑。因此，他无意攻击国家、宪法、社会风俗等，认为这些一旦摧毁后都是极难重建的。见《著作集》，Adam and Tannery 版，第 6 卷，第 14 页。参看 K. Jaspers，前引书，第 111 页。

113. 见同上书，第 6 卷，第 139 页。

114. *Correspondances*，第 1 卷，第 142 页。

115. 1641 年 4 月 21 日致 Mersenne，同上书，第 336 页以下。

116. C. Adams，"Decartes，ses trois notions fondmentales"，*Descartes*，巴黎，1937，第 13 页。

117. 见《著作集》第 7 卷，并参阅 K. Jaspers，前引书，第 80 页。

118. 笛卡儿期望他的哲学,加上 Mersenne 的思想,能成为一种普世共同语言,这成为他的志趣。
119. 笛卡儿在《著作集》第 11 卷,第 2 页认为,并不需要靠历史来掌握永恒真理。A. Koyre 在其 *Decartes* 一书(Adam 版,1937,第 203 页以下)中举出,笛卡儿和伽利略不同,他不喜欢时间和运动的概念(见笛卡儿《著作集》第 2 卷,第 385 页,第 3 卷,第 9 页;《通信集》第 1 卷第 254 页)。
120. K. Jaspers,前引书,第 92 页以下。A. Gewirtz,"Experience and the non-mathematical in the Cartesian method",*JHI*,第 2 卷,1941,第 183 页,致力证明笛卡儿坚持经验主义(特别是在 *Regulae ad directionem ingenii* 一书中)。但他也承认,笛卡儿的体系是由数学—逻辑概念所决定的。
121. *Correspondances*,第 1 卷,第 431 页。
122. 同上书,第 4 卷,第 337 页。
123. 参看 K. Jaspers,前引书,第 133 页以下。J. Maritain,*Trois Reformateurs*,*Luther-Descartes-Rousseau*,巴黎,1925,第 73 页以下。
124. 参阅 *Correspondances*,第 4 卷,第 244 页。夏特大教堂学院的柏拉图主义学者也曾力图从三角形的特性里论证出神的三位一体。
125. 笛卡儿与帕斯卡尔的关系,见同上书,第 4 卷,第 401 页以下。并看第二部分索引。
126. 关于帕斯卡尔,参看第 20 章。有关帕斯卡尔的现代文献,与日俱增。一部令人感兴趣的晚近著作是 J. Guitton 的 *Pascal et Leibniz*,*Etude sur deux types de penseurs*,巴黎,1951,其中把帕斯卡尔作为重经验与观察的代表人物与莱布尼茨作为追求理想与逻辑稳定性的思想家相对立来看。这两位思想家本是密切相连的,他们的思想都建立在灵性的方法上,并且是灵性二元论的表现。他们都想通过一种数学的神学,来掌握事物的原初联系。
127. 参阅 H. Platz,*Pascal, der um Gott ringende Mensch*,Dülmen,1937,第 133 页。这本好书也像德国人通常的研究方法所做的,力图使帕斯卡尔的 Daimon 变得无伤大雅。Platz 深受当时德国 Jugendbewegung 的影响,崇拜帕斯卡尔十分大胆的辩证思想,并请看第 83 页以下。
128. 参阅 K. Jaspers,前引书,第 130 页以下。至于他的另一方则是 C. Journet(观点完全不同),见"Le preambule de l'argument du pari chez Pascal",*Nova et Vetera*,弗赖堡,1952,第 2 期,第 151 页以下。
129. P. Burgelin,"La Piété",*Prot. française*,前引书,第 206 页。
130. 参阅 J. Maritain,前引书,第 92 页以下论到现代科学丧失了人性,便是由于奠基于笛卡儿哲学。
131. George Sorel 论证了"进步"这个教条来自笛卡儿,参阅 J. Maritain,前引书,第 121 页。

132. 需要研究在俄国与西欧之间的所有国家(过去称为东方国家)里加尔文宗新教和罗马公教会之间奇特的混合(参看 *Blatter f. deutsche philos*. i3, 1939/40, 第 290 页以下)。这两种思想都致力于巩固极权因素,支持世俗和教会贵族对农民的统治。农村被看做纯粹是"物质",应当压榨得干干净净。农民生活在古老的社会关系之中,像一片汪洋大海,小资产阶级、城市和修道院在其上漂浮着,直到有一天脚下爆发,而表层崩溃。

第十七章

1. W. Levison, *England and the Continent in the Eighth century*, 伦敦,1941,第 173 页。
2. W. C. Dampier, "Science", 见 E. Barker 著, *The Character of England*, 牛津,1947,第 260 页。我的朋友 Roland Hill 帮助我懂得英国灵性生活的特性,谨此向他致谢。
3. 早在 1447 年,英国下议院里已经有六种人:主教、一般神职人员和贵族;民众方面则有商人、自耕农和手艺人。这样广泛的各色人代表是法国战争带来的影响和包袱,因形势显得有必要这样做。参阅 J. S. Roskell, "The Social Compositon of the Commons in a Fifteenth Century Paliament", 载 *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 第 24 卷,伦敦,1951,第 152 页以下。
4. 关于 12—15 世纪间英国旧贵族的被消灭,参阅 W. Kellinghusen, "Der Aufstieg der " Governing Class in England, *Tymbos für W. Ahlmann*, 柏林,1951,第 162 页。
5. R. West, "The Character of England", 见 Barker, 前引书,第 481 页。
6. F. M. Stenton, Anglo-Saxon England, 援引自 Cyril Garbett, *Church and State in England*, 伦敦,1950,第 35 页。
7. R. M. Lumiensky, *JHI*, 第 1 卷,1941,第 248 页。
8. Kemp Malone, 在 Hans Kohn, "The Genesis and Character of England Nationalism" 一文中附录,载 *JHI*, 第 1 卷,1941,第 69 页以下。
9. 关于 Wycliffe, 参看 G. M. Trevelyan, *England in the Age of Wycliffe* (有不同版本), 这为了解 Wycliffe, 是迄今最好的一本书。此外可参看 Gairdner, *Lollardy and the Reformation*, 纽约,1908。
10. J. St. Flynn, "The Influence of Puritanism on the Political and Religious Thought of the English", 见 W. Haller, *The Rise of Puritanism*, 纽约,1938。
11. C. T. Onions, "The English Language", 见 Barker,前引书,第 296 页。
12. R. W. Chambers, *Thomas More*, 伦敦,1945,第 392 页。
13. 同上书,第 132 页。
14. H. Oncken, *SB der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, phil. hist. Klasse,1922。
15. 我所用 More, *Utopia* 是 V. Michels 和 Th. Ziegler 合编的拉丁文本,柏林,1895。

16. 此处可对照 Herbert of Cherbury 的 *De Veritate* (1624),它是英国启蒙运动的基础。
17. 关于"乌托邦"的思想基础,F. Battaglia 在 *Saggi sull' Utopia di Tommaso Moro* (波隆尼亚,1949)书中作了有趣的考察,其中提到 More 与 Erasmus、Nicholas of Cusa、Fortescue、Hooker、Locke 及 Engels 的关系,并对 Gerhard Ritter 的著作 *Machtstaat und Utopia* 有所批评。
18. G. G. Coulton "The Last Days of Medieval Monachism", *Five Centuries of Religion*,第四卷,剑桥,1950。
19. L. Borinski, *Englischer Geist in der Geschichte seiner Prosa*, 弗赖堡,1950,第 3 页以下。
20. 英格兰的古老宗教遗产,参阅 G. R. Owst, *Preaching in Medieval England*, 剑桥,1926; L. B. Wright, The Significance of Religious Writings in the English Renaissance", *JHI*, 第 1 卷,第 1940,第 59 页以下。
21. E. C. Messenger, "Das Konzil von Trient und der englische Katholizismus", *Das Weltkonzil von Trient*, G. Schreiber 版,第 1 卷,第 473 页以下。
22. V. Sackville-West, "Outdoor Life", 见 E. Barker, 前引书,第 416 页。
23. Cyril Garbett, 前引书,第 59 页。
24. 同上书,第 204 页以下。
25. A. T. P. Williams. "Religion", 见 E. Barker, 前引书,第 66 页以下。
26. H. Schöffler, *Abendland und Altes Testament*, 第 2 版,梅因河上的法兰克福,1941,第 28 页以下,第 46 页以下,第 73 页以下。特别值得注意的是作者在书中第 33 页的观察:"一个教会的社会地位越低,其中《旧约》与《新约》的地位相较,就更加重要。"
27. G. M. Young, "Government", 见 G. Barker, 前引书,第 101 页; Lord Sim-onds, "Law", 同上书,第 112 页以下。
28. Basil Willey, "Thought", 同上书,第 321 页以下。
29. "一提到莎士比亚,就如同触及一篇充满谜语的祷文。" E. R. Curtius, Europäische *Literatur und Lateinisches Mittelalter*, 伯尔尼,1948,第 334 页。
30. 关于培根的经济思想,参阅 R. Maggi, "su alcuni pensieri economici di Francesco Bacon", *Gionale delgi Economisti e Annali di Economia*, 米兰,第 10 卷,1951,第 482 页以下。
31. H. Freyer, *Die Politsche Insel*, 莱比锡,1936,第 110 页以下。
32. Francis Bacon, *Neu-Atlantis*(R. Walden 所编德文版),柏林,1890,第 43 页以下。
33. 同上书,第 60 页。
34. Francis Bacon, *Essays*,伦敦,1902,第 19 页以下。
35. 同上书,第 45 页。
36. 同上书,第 139 页以下。

37. 同上书，第 95 页。
38. 同上书，第 88 页。
39. E. Zilsel，“The Origins of William Gilbert's Scientific Method”，*JHI*，第 1 卷，1941，第 1 页以下。
40. F. R. Johnson，“Gresham College: The Precursor of the Royal Society”，*JHI*，第 1 卷，1940，第 413 页以下。
41. M. Orenstein，*The Role of Scientific Societies in the Seventeenth Century*，芝加哥，1938；及 Harcourt Brown，*Scientific Organizations in 17th Century France，1620—1680*，Baltimore，1934。
42. L. T. Moore. “Boyle the Alchemist”，*JHI*，第 2 卷，1941，第 61 页以下。
43. W. E. Houghton，“The History of Trade; Its Relation to thought as seen in Bacon，Evelyn and Boyle”，*JHI*，第 2 卷，1941，第 40 页以下。
44. M. Freund，*Die Grosse Revolution in England*；*Anatomie eines Umsturzes*，汉堡，1951，第 26 页；有关文献资料，见 505 页以下；对于英国革命的重要并有趣的解释，请看 E. Rosenstock-Hussey，*Europäische Revolutionen*，第 264 页以下。
45. M. Freund，前引书，第 26 页。
46. 关于 Laud，请看 Hugh Trevor-Roper，*Archbishop Laud*，伦敦，1950。
47. 在 James 一世和 Charles 一世时期，政治讲道的重要历史作用，请看 G. Davis，“English Political Sermons，1603—1640”，载 *The Huntingdom Library Quarterly*，第 3 卷，1939/40，第 1 页以下。
48. K. A. von Müller，见他对 M. Freund，*Die Grosse Revolution* 的书评，载 *Neue Zeitung*，梅因河上的法兰克福，5/6，1952 年第 1 期。
49. 关于这个有争议的人物，参看 S. Reed Brett，*John Pym*，伦敦，1940；并 E. Wingfield Stratford，*King Charles and King Pym*，伦敦，1949。
50. M. Freund，前引书，第 99 页。
51. 参阅 H. Schöffler，*Die Anfänge des Puritanismus*，*Versuch einer Deutung der englischen Reformation*，莱比锡，1932；H. James，*Social Problems and Policy during the Puritan Revolution*，1930，P. Newton，Colonizing Activities of the English Puritans，1948；J. St Flynn，前引书，见 Haller，*Rise of Puritanism*。
52. M. Bonn，Die Englische Kolonisation in Irland，两卷本，柏林，1906。其中引用一份文件，描述英国所使用的有组织恐怖和威胁手段。
53. M. Freund，前引书，第 418 页。
54. 同上书，第 149 页。
55. W. Abbot，*Writings and Speeches of Oliver Cromwell*，伦敦，1937 年及其后。
56. M. Freund，前引书，第 207、236、278 页。



57. 参看：G. P. Gooch，*English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*，第二版，剑桥，1927，第 35 页以下；及 G. N. Clark，*The Seventeenth Century*，剑桥，1927。
58. 克伦威尔的演说，参阅 W. Abbot，前引书。
59. *The Petty Papers*，*Landsdowne* 侯爵编，伦敦，1927，第 56 页。
60. Gertrude Huehn，*Antinomianism in English History*，伦敦，1952。
61. 参阅 Rosenstock-Huessy，前引书，第 295 页。
62. 关于 Harrington 的思想在北美各州的影响，请看 Harold Laski，见 Gooch，前引书，第 305 页；及 R. Ruyer，"L'Utopia et les Utopies"，第 180 页以下。
63. R. Polin，"Economie politique au XVIIè Siècle"，*Revue Française de Science Politique*，II，1952，第 24 页以下。
64. A Barker，*Milton and the Puritan Dilemma*，多伦多，1942。
65. Thomas Hobbes，*Behemoth or the Long Paliament*，第一版，根据 Ferd. Tönnies 手稿，伦敦，1889。
66. L. Borinski，前引书，第 62 页。
67. J. Sutherland，"Literature"，载 Barker，前引书，第 317 页。在科学领域里，这种社会与政治看法意味着理论不是一种信仰，而是一项政策或行动方针。这正是当代美国科学的基本态度。参阅 J. B. Conant，*Modern Science and Modern Man*，纽约，1943。Conant 曾多年担任美国某所著名大学（指哈佛大学）的经理，主张消除科学和普通人思想上的不同。这是科学世俗化过程的最后阶段，它开始于神职人员而终结于办事员。
68. John Locke，*Essay Concerning Human Understanding*，第 2 卷，第 28 章，第 5 页。
69. 在此值得重温一下，在洛克的时代，对社会契约这个流行理论有许多说法。法国新教徒和 Buchanan 的追随者认为，这种社会契约是君王和被他统治的大众之间的一个条约。所依据的是《旧约》、罗马法和欧洲封建主义的理论。英国国教会高教派（英国国教会内有仪礼上十分接近罗马公教会的一派，称高教派；此外还有广教派、低教派），Hooker 的门徒们则把它看做社会成员之间的协议。事实上，Hooker 的主张几乎包括了洛克的所有主要思想，尤其明显表现在 Hooker 思想不注意逻辑的地方。而霍布斯则认为，缔约各方把他们的一切权利委托一个选出的统治者来贯彻。英国政治思想家中第一个功利主义者 Halifax 则宣称，一个真正历史里的契约只是迷信。参阅 G. A. Gooch，前引书，第 290 页以下。
70. 宽容思想在英国的发展及其广泛的关联，成为各教派和不从国教者之间形形色色的交互作用，请看 W. K. Jordan 的巨著 *The Development of Religious Toleration in England*，三卷本，伦敦，1932/38。洛克的具体主张，请看 T. Lyon，*The Theory of Religious Liberty in England*，*1603—1639*，剑桥，1937。
71. L. Brentano，*Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*，莱比锡，1923，第 158 页。
72. 洛克的法律哲学表明他的思想深深植根于英国古老的封建传统之中。参看 E. Roos，

Naturzustand und Vertrag in der Staatsphilosophie Lockes，柏林，1943；并见 C. Schmitt，“Recht und Raum”，载 *Tymbos für W. Ahlmann*，柏林，1951，第 249 页。

73. M. Fierz，*Isaac Newton*，苏黎世，1943。
74. L. Brunschwicg，*Les Etapes de la Philosophie Mathématique*，第三版，巴黎，1929，第 192 页以下。
75. 关于牛顿的自然神论，请看 E. Strong，“Newton and God”，*JHI*，第 13 卷，1952，第 147 页以下。
76. 对这种现象学的美妙描述，请看 F. J. Powicke，*The Cambridge Platonists*，剑桥，1926。
77. The Earl of Shaftsbury，*Miscellania*，第 3 卷，第 2 章。
78. 其中还有古老社会在本体论上的乐观味道，虽然历经命运的多次打击，仍然深信“存在的都是对的”。这个说法，在英语、意大利语、奥地利语里都有。
79. 大卫·休谟《自传》，在 J. McCormack 和 M. Whiton Calkins 版（伦敦，1913）里作为全书导言，同书还包括有休谟的著作：*An Enquiry concerning Human Understanding* 及 *A Treatise of Human Nature*。
80. Hume，*An Inquiry*，*etc.*，第二卷，第 388 页。
81. 同上书，第 138 页。
82. 同上书，第 175 页。
83. E. Campbell-Mossner，“Was Hume Tory Historian”，*JHI*，第 2 卷，1941，第 225 页以下。
84. L. Stephen，前引书，第 2 卷，第 103 页。
85. 理性无非是“某种美妙又不可言传的人类灵魂本能，它带给我们一连串思想，并按照特殊处境与周围关系而赋予它们具体的内容”。Hume，*Works*，牛津，1874，第一卷，471 页。“这种实际只存在于不断变化的感情之流里，而且还和习俗联在一起。人们杜撰说，它意味着一套永远的内在与外在关系。当它生气蓬勃时，就变成了信念。”休谟的思路经过 Herder 以及 Schleiermacher，传入了德国浪漫主义思潮。
86. 英国统治阶级的兴起，在 W. Kellinghusen.“Der Aufsteig der ‘Governing Class’in England”，文中有极好的描述，载 *Tymbos für W. Ahlmann*，柏林，1951，第 160 页以下。
87. L. Brentano 于 1888 年就任维也纳大学校长的就职演说，“Die Klassische Nationalökonomie” 迄今还值得一读。见 *Gesammelte Reden und Aufsätze*，莱比锡，1923，第 1 页以下。
88. Adam Smith，*The Wealth of Nations*，第 5 卷，第 2 章。
89. 在 Johnson 的圈子里研究政治学的人物，可看 William Gerard Hamilton，“Parliamentary Logic and Tactics”（1808），载于 *Dokumente des europäischen Rationalismus*（H. Blomeyer 编），巴塞尔，1951。其他有价值的文献可看 G. Grigson，*Before the Romantics*，*An Anthology of the Enlightenment*，伦敦，1946。

90. 参看 W. Struck, "Der Einfluss Jacob Böhmes auf die englische Literatur des 17. Jahrhunderts", *Neue Deutsche Forschungen, Abteilung Englische Philosophie*, 柏林,1935;其中提供了 17 世纪 Law 对 Böhme 的态度的时代背景。
91. William Law, *Works*, 伦敦,1892/3,第 5 卷,第 164 页;及第 8 卷,第 5 页。
92. 同上书,第 6 卷,第 130 页。
93. L. Borinski, 前引书,第 113 页。
94. John Wesley, *Works*, 第 13 卷,第 256 页。
95. John Wesley, *Journals*, 第 3 卷,第 143 页。
96. 参阅 R. F. Wearmouth, *Methodism and the Working Class Movement of England, 1800—1850* ,伦敦,1937。来自 L. Stephen 的引文,见前引书,第 2 卷,第 424 页。
97. Edward Gibbon, *Miscellaneous Works*, 伦敦,1814,第 1 卷,第 230 页。
98. Edmund Burke, *Works*, 伦敦,1808,第 5 卷,第 173 页。
99. 同上书,第 7 卷,第 13 页。
100. 同上书,第 6 卷,第 239 页。
101. 同上书,第 8 卷,第 150 页。
102. 同上书,第 5 卷,第 149 页。
103. 同上书,第 6 卷,第 211 页。
104. Paine 和 Price 是马克思的重要思想先驱。参看 H. Weisinger, "The English Origins of the Sociological Interpretation of the Renaissance", *JHI*, 第 11 卷,1950 年,第 321 页以下。
105. L. Hogben *Mensch und Wissenschaft*, J. H. Wild 德文版,第 1 卷,苏黎世,1948,第 526 页。

第十八章

1. B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich*, 哈勒,1927,第 1 卷,第 105—109 页。
2. H. Bremond, *Autor de L'Humanisme. d' Erasme a Pascal*, 巴黎,1937,第 1 卷,第 421 页以下。
3. Yves de Paris, *Theologie naturelle*, 四卷,1633—1636。
4. Yves de Paris, *Le gentilhomme chrétien*, 第 174 页。
5. Yves de Paris, *Theologie naturelle*, 第 2 卷,第 502 页。
6. P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, 巴黎,1935,第 1 卷,第 240 页以下。
7. H. Bremond, 前引书,第 3 卷,第 159 页以下。
8. 同上书,第 6 卷,第 445 页以下。
9. J. Calvet, *Molière est-il Chrétien?* 巴黎,1950。

10. 参阅 B. Groethuysen，前引书，第 1 卷，第 163 页以下，第 175 页。
11. 参阅 A. H. Rowbotham，*Missionary and Mandarin*，*The Jesuits at the Court of China*，美国加州伯克莱，1942。
12. Couplet，Intorcetta，Herdtrich，Rougemont，*Confucius Sinarum philosophus sive scientia sinensis*，巴黎，1687。这是耶稣会对华传教会四位会士合著的一部巨著。感谢巴塞尔的友人 W. Kaegi 帮助，使我得以读到此书。
13. 参阅 B. Groethuysen，前引书，第 1 卷，第 159 页以下。
14. J. Chambon，*Der Französische Protestantismus*，慕尼黑，1937，第 125 页以下。
15. P. Hazard，前引书，第 2 卷，第 58 页。
16. Bossuet，*Sermons*，巴黎，J. Bénigne 版，第 1 卷，第 128 页以下。
17. 同上书，第 1 卷，第 155 页以下。
18. 同上书，第 1 卷，第 175 页以下及 189 页。
19. 同上书，第 1 卷，第 247 页。
20. 同上书，第 2 卷，第 784 页，*l'étouffer tout entière*。
21. 同上书，第 2 卷，第 787 页。
22. 同上书，第 1 卷，第 239 页。
23. 同上书，第 1 卷，第 622 页。
24. 同上书，第 2 卷，第 223 页以下，244 页以下。
25. Fénelon，*Pages Nouvelles*，巴黎，M. Langlois 版，1934，第 130 页以下。
26. 同上书，"1692 年 3 月 1 日讲道稿"，第 201 页以下。
27. 参阅 J. Orcibal，*Louis XIV et les Protestantes*，巴黎，1952。
28. André Siegfried，见 *Protestantisme Français*，巴黎，Boegner 版，1945，第 23 页以下及 40 页以下。
29. P. Chazel，"Génie francais et Protestantisme"，同上书，第 80 页。
30. 见他 1764 年 4 月 2 日致 Chauvelin 侯爵信及 1765 年 4 月 5 日致 d'Alembert 信。
31. Jean-Jacques Rousseau，*Works*，十三卷本，巴黎，1872，第 1 卷，第 38 页。
32. 同上书，第 11 卷，第 247 页。
33. Jean-Jacques Rousseau，*La Profession de Foi du Vicaire Savoyard*，评注本，弗赖堡/巴黎，P. M. Masson 版，1914，第 209 页以下。
34. Rousseau，*Works*，第 10 卷，第 130 页。
35. 同上书，第 9 卷，第 73 页；及 *La Profession*，第 395 页。
36. *La Profession*，第 353 页。
37. Rousseau，*Works*，第 5 卷，第 246、249 页。
38. Abbé Coyer，*Dissertation pour etre lues*；*la première sur le vieux mot Patrie*；*la seconde sur la nature du peuple*，*La Haye*，1755。

39. Abbé Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* 巴黎,1788,第 67 页。
40. Rousseau, *Works*, 第 3 卷,第 366 页以下。
41. 参阅 J. C. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, 伦敦,1952。
42. Rousseau, *Works*, 第 5 卷,第 303 页以下。
43. 同上书,第 5 卷,第 348 页。
44. M. Horkheimer 及 T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 阿姆斯特丹,1947,第 16 页以下及 27 页。
45. F. Schalk, *Einleitung in die Enzyklopädie der französischen Aufklärung*, 慕尼黑,1936,第 45 页以下。
46. *Encyclopedie ou dictionnaire raisonné des sciences, des art et des Métier*, 二十八卷本,巴黎,1751—1772。
47. Diderot, *Oeuvres complètes*,两卷本,巴黎,J. Assezat 版,1875,第 267 页以下。参阅 P. Mesnard, *Le Cas Diderot*, *Etude de caracteriologie littéraire*, 巴黎,1952。
48. Court de Gébelin, 归正教会的官方代表,见他的 *Monde Primitif*, 第 8 卷,第 61 页。
49. 这种泛欧性质的热情和梅森兄弟会 (Masonic lodges) 还有所不同。梅森兄弟会是保守的社会上层组织,在法国尤其如此。可看 M. Roger Provret, *La Franc-Macconerie sous les lys*, 巴黎,1953,书中正确指出,梅森兄弟会也像贵族和资产阶级上层的许多人一样,会被热情派吸引的。
50. E. Despois, *Le Vandalisme Révolutionnaire*, 巴黎,1868。这种偶像破坏运动带有强烈的清洁派 (Catharist) 和摩尼教派 (Manichean) 的色彩,正如革命运动里激进的热情派通常容易表现的那样。参看 A. Cochin, Les Sociétés de Pensée et la Démocratie, 巴黎,1920。其中说到雅各宾俱乐部起源于低地国家启蒙运动中的哲学研究会。Crane Brinton, *A Decade of French Revolution, 1789—1799* , 纽约,1934,其中谈到雅各宾作为宗教的问题。
51. G. Lenotre, *Le Mysticisme révolutionnaire*, *Robespierre et La Mère de Dieu*, 巴黎,1926。
52. 同上书,第 38 页。
53. 反对三位一体的人在美国组织起反对三位一体的运动。参看 Earl Morse Wilbur, *A History of Unitarianism*, 第 2 卷, "In Transylvania, England and America", 哈佛/伦敦,1953。1945 年,第一颗原子弹爆炸是在新墨西哥的 Alamogordo (那是西班牙后期巴洛克腐朽思想盛行的地方),以"三位一体"作为代号而进行的。从此制作一种称作"三位一体"的硬岩石,人在开始重新创造世界了。参看 R. Jungk, Die *Zukunft hat schon begonnen*, 第 2 版,斯图加特,1952,第 31 页。
54. J. C. Murray, "L'Eglise et la Démocrtatie totalitaire", *La Vie Intellectuelle*, 巴黎,1953 年 3 月号,第 13 页以下。

55. A. Cochin，*Le Révolution et la libre pensée*；G. Lefebre，*La Révolution Française*，巴黎，1951；M. Mathiez，*Girondins et Montagnards*，巴黎，1930，第 109 页以下讲到 Robespierre 的社会政策与恐怖行动的关系。
56. Lenotre，前引书，第 108 页。
57. Pierre de la Gorce，*Histoire religieuse de la Révolution française*，巴黎，第 3 卷，第 333 页。
58. Fritz Ernst，*Essays*，苏黎世，第三卷，1946，第 7 页以下。
59. Saint-Just et la Terreur，巴黎，Fleury 版，第 1 卷，第 228 页。
60. P. H. Simon，"Portrait de Saint-Just"，*Terre Humaine*，巴黎，1953 年 3 月号，第 61 页以下。
61. M. Göhring，*Geschichte der grossen Revolution*，杜宾根，1952，第 2 卷，第 198 页。

第十九章

1. C. Antoni，*Considerazioni su Hegel e Marx*，拿坡里，1946，第 53 页。
2. 参阅 K. Holl，"Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff"，*Festschrift für Dietrich Schäfer*，耶拿，1915，第 410 页以下，430 页以下。Friedrich Meinecke，"Luther über christliches Gemeinwesen und christlichen Staat"，*HZ*，第 71 卷，第 1 页以下及第 6 页以下。Meinecke 攻击 Holl，他和 Sohm、Rieker、K. Müller、Troeltsch 等都强调路德的保守及其中世纪影响方面。并请参看 J. Oberhof，"Die Christlichkeit Luthers und der Begriff der Geschichte"，*ZKG*，第 57 卷，1938，第 96 页以下。Oberhof 虽有夸张之处，但他正确指出，在路德身上，有某些和基督教无关的邪教思想，使他和当时处于地下的一些救赎运动分子有了联系。
3. H. Plessner，*Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*，苏黎世/莱比锡，1955，第 23 页以下，第 50 页以下。
4. 当时知识阶层的无产阶级化及其社会地位的动荡，引起十分重要的后果。参阅 Becker，"Aus dem Gelehrtenproletariat der nachreformatorischen Zeit"，*Archiv. für Kulturgeschichte*，1911；Michels，"Zur Soziologie der Boheme und ihre Zusammenhänge mit dem geistigen Proletariat"，*Conrads Jahrbuch*，1932；Raucker，*Die Proletarisierung des geistigen Arbeiters*，1920；M. Scheler，*Wissenssoziologie*，1929。
5. E. Lewalter，*Spanisch-Jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*，汉堡，1935，第 14 页。
6. Th. Haering，"Cusanus-Paracelsus-Boehme"，Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie，第 2 卷，1936；L. Vicenti，*Angelo Silesio*，都灵，1931，其中讲到德国的文化复兴和巴洛克时期的"自然—法术"情况。D. Mahnke，*Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*，哈勒，1937；Th. Haering，*Das Deutsche in der Deutschen Philosophie*，1941；E. von

Brakken, *Meister Eckhart und Fichte*, 1944；H. Bornkamm, *Luther und Böhme*, 波恩, 1925；H. Bornkamm, *Eckhart und Luther*, 第 2 版, 1939；L. Bianchi, *Hammann e Herder*, 波隆尼阿, 1930。

7. P. Bonnersheim, "Die Welt Jakob Böhmes", *DVJ*, No. 20, 1942。
8. E. Benz, "Jakob Böhmes Sprachphilosophie", *Eurphorion*, 1936, 第 340 页以下；*A. Schleiff*, "Sprachphilosophie und Inspirationstheorie im Denken des 17. Jahrhunderts", *ZKG.*, No. 57, 1938, 第 133 页以下。
9. E. Benz, "Die Geschichtsmetaphysik Jacob Böhmes", *DVJ*, No. 13, 1935, 第 421 页以下。
10. F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, 柏林, 1944, 第 213 页以下及第 220 页。
11. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, Book 1, No. 10.
12. 同上书, No. 13。
13. C. Antoni, *Der Kampf wider die Vernunft*, 斯图加特, 1951, 第 210 页以下。
14. W. Mahrholz, *Der deutsche Pietismum. Eine Auswahl von Zeugnissen, Urkunden und Bekenntnissen aus dem* 17. 18. *und* 19. *jahrhunderts*, 柏林, 1921, 第 15—34 页。
15. 参看 J. H. Reitz, *Historie der Wiedergeborenen*, *Itzstein*, 1717；其中收集了不少这方面的人物经验。
16. H. Stahl, *August Hermann Francke*, *Der Einfluss Luthers und Molinos auf ihn*, 第 16 卷, Forschungen zur Kirchen—und Geistesgeschichte, 斯图加特。
17. M. Wieser, *Der sentimentale Mensch*, *Gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im* 18. *Jahrhundert*, 斯图加特, 1924, 第 82 页以下。
18. Jochen Klepper, *Der Soldatenkönig und die Stillen im Lande*, 柏林, 1938；以及 *Der Vater*, 柏林, 1937。两书都描绘了君王的可怖形象。作者于 1944 年死于纳粹集中营。
19. J. S. Semler, *Lebensbeschreibung*, 莱比锡, 1781。
20. K. P. Moritz, *Anton Reiser*, 柏林, 1785。
21. W. Mahrholz, 前引书, 第 9 页。
22. H. E. Weber, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*, 柏林, 1937, 第 1 卷, 第 1 页。并参看 H. E. Weber, "Das innere Leben der altprotestantischen Orthodoxie", *Rechtsgläubigkeit und Frömmigkeit. Das Gespräch der Kirche um die rechte Nachfolge Christi*, 柏林, H. Asmussen 版, 1938, 第 2 部分, 第 20 页以下。
23. W. Treue, *Ilustrierte Kulturgeschichte des Alltags*, 慕尼黑, 1952, 第 188 页以下。
24. E. Seeberg, *Gottfried Arnold*, *Meerane*, 1923。此书不足之处是没有讲清楚 Arnold 的广泛联系及其影响。
25. R. M. Meyer, *Leibniz und die europäiscghe Ordnungskrise*, 汉堡, 1948, 第 59 页以下。

26. H. Schmalenbach, *Leibniz*, 慕尼黑,1921;请看 Leibniz 在 1698 年致 Ludwig Feller 的信,载于 *Otium Hannoveranum*. 莱比锡,1718,第 211 页。
27. Leibniz, *Opera*, Erdmann 版,第 163 页以下。
28. H. Hartmann, "Die Leibniz-Ausgabe der Berliner Akademie", *Blätter für deutsche Philosophie*, No. 13, 1939/40,第 421 页以下,第 408 页以下。并参看 O. D. Wiener, "Leibniz's Project for a Public Exhibition of Scientific Inventions", *JHI*, 第 1 卷,1940,第 232 页以下。Weiner 从 17 世纪对博物馆展览会的兴趣来看 Leibniz。1683 年,土耳其军队进攻维也纳,就在那年,巴黎举办了工艺展览会。莱布尼茨具备兴办大型博物会的各种才能。他想举办一个博览会向观众展示最新的工业和科技成就,同时又是一个娱乐场所,其中有剧院、中奖游戏、马戏团演出等,就像今日东欧的"文化公园"。
29. D. Mahnke, "Der Zeitgeist des Barock und seine Verewigung in Leibnizens Gedankenwelt", *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, No. 2, 1936,第 95 页以下。并阅同位作者所著 *Leibnizens Synthese von Universalermathematik und Individualmetaphysik*, 哈勒,1925。并请看 J. O. Fleckstein, *Scholastik*, *Barock*, *Exakte*, *Wissenschaften*, *Einsiedeln*, 1949,第 44 页以下。此书未曾引起学术界注意,其实它很有价值,十分重要。其中很好地描绘了莱布尼茨的堂·吉诃德形象(这是牛顿对他的谑称),为一个不可能成就的事情献身。
30. Hugo Rahner, *Der Spelende Mensch*, *Einsiedeln*, 1952; J. Huizinga, *Homo Ludens*, 巴塞/维也纳/科隆,第 3 版,第 171 页以下,第 236 页以下,第 290 页以下(英文版,伦敦,1949)。
31. W. Gent, 前引书,第 49 页。
32. R. M. Meyer, 前引书,第 243 页。
33. D. Mahnke, "Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant", *Blätter für deutsche Philosophie*, No. 13, 1939/40,第 28 页以下。
34. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 第 3 卷,第 33 页。
35. Leibniz, *Correspondence*, 柏林学院版,第 2 卷,第 5 页。
36. Hans M. Wolff, *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*, 伯尔尼,1949,第 153 页。
37. R. M. Meyer, 前引书,第 241 页。
38. Emmanuel Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 第 1 卷, Gütersloh, 1949, 第 204 页以下。
39. E. Troelltsch, "Leibniz und die Anfänge des Pietismus", *Gesannelte Werke*, III.
40. A. Pichler, *Die Theologie des Leibniz*, 两卷本,慕尼黑,1869/70,第 2 卷,第 350 页。这虽是一本老书,仍很有用。

41. P. Böckmann, *Formgeschichte der deutschen Dichtung*, 第 1 卷,1949,第 485 页。
42. 有关启蒙运动,请看 *E. Cossirer, Die Philosophie der Aufklärung*, 杜宾根,1932; Fr. Brüggemann, "Der Kampf um die bürgerliche Welt-und Lebenanschauung in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts", *DVJ*, No. 3, 1925, 第 94 页以下。Fr. Brüggemann, *Das Weltbild der deutschen Aufklärung*, 莱比锡,1930, Hans M. Wolff, 前引书; Kath. Franz, Der *Einfluss der stoischen Philosophie auf die Moralphilosophie der deutschen Aufklärung*, *Giessen*, 1940。关于天主教启蒙运动,请看 S. Merkle, "Das Menschenbild im Zeitalter des aufgeklärten Denkens", *Das Bild vom Menschen*, *Festschrift für T. Tillmann*, *Düsseldorf*, 1934; J. Schmitt, *Der Kampf un den Kathechismus in der Aufklärungsperiode Deuschlands*, 慕尼黑,1935; A. L. Veit, *Des Aufklärungsschriftum des* 18. *Jahrhunderts und die deutsche Kirche*, 科隆, 1937; Chrysostomus Schreiber, *Aufklärung und Frömmigkeit. Die Katholische Predigt im Deutschen Aufklärungszeitalter*, 慕尼黑,1940; G. Schnürer, *Katholische Kirche und Kultur im* 18. *Jahrhundert*, Paderborn, 1941。对天主教启蒙运动的积极评价,请看 1951 年在慕尼黑举行 Görres-Gesellschaft 会议上的讨论情况。
43. C. Antoni, *Der Kampf wider die Vernunft*, 第 351 页。
44. P. Burckhardt, *Geschichte des Stadt Basel*, 巴塞尔,1942,第 91、92 页以下谈到 Isaak Iselin。此书提供了许多有趣的线索,可以探讨从虔诚主义怎样走向理性启蒙,而后又从理性启蒙走向虔诚主义。
45. Hans M. Wolef, 前引书,第 196 页。
46. F. Valjavec, Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland, *1770—1815*, 维也纳, 1951,第 244 页以下。
47. G. E. Lessing, *Werke*, 第 5 卷,第 663 页以下。
48. M. Pensa, *Il Pensiero Tedesco*, 波隆尼亚,1938,第 68 页以下。
49. Karl Barth, *Die Protestantische Theologie im* 19. *Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Ihre Geschichte*, 苏黎世,1949,第 208 页以下及第 221 页。并看 K. Aners, *Theologie der Lessing-Zeit*, 哈勒,1919;在这个领域内,这是一部经典著作。
50. O. Hintze, "Uber den Calvinismus in Preussen", *HZ*, 第 64 卷,1931。
51. P. Gaxotte, *Le Grand Frederic*, 巴黎,1938; Gerhard Ritter, *Friederich der Grosse*, 第 2 版,莱比锡,1942; Spranger 版 "Der Philosoph von Sans Souci", *Abhandlung der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 柏林,1942。
52. H. v. d. Gablentz, *Die Tragik des Preussentums*, 慕尼黑,1948,第 46 页。
53. O. Forst-Battaglia, "Friedrich II von Preussen und Polen", *Blick nach. Osten*, 1952, No. 4,第 337 页以下。
54. K. A. Meissinger, *Roman des Abendlandes*, 第 8 版,莱比锡,1939,第 198 页。

55. R. Hohn, *Verfassungskampf und Heereseid, der Kampf des Bürgertums um das Heer, 1815—1850* ,莱比锡,1938;及 C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, 拿坡里,1946,第 223 页以下。
56. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 第 3 卷,第 179 页。
57. O. Brunner, *Adeliges Landleben*, 萨尔茨堡,1949,第 137 页。
58. 请看他的名作 *Versuch über die Eigenliebe*。
59. 腓特烈对地下活动的厌恶也正如加瑟林女皇不喜欢热情派和 Lavater 一样。请看 M. Lavater-Sloman, *Katherina und die Russsische Seele*, 第 5 版,苏黎世,1941,第 357 页以下,第 345 页以下,及第 406 页以下,其中谈到她宁愿要西欧的启蒙运动。
60. Frederich II, *Werke*, 第 16 卷,第 298 页。
61. A. Berney, "Uber das geschichtliche Denken Friedrich des Grossen", *HZ*, No. 150,第 86 页以下。
62. Johann Christoph Edelmann, *Selbstbiogrophie*, 写于 1752 年,首次刊印是由 C. R. W. Klose 付梓于 1849 年在柏林出版,注意这个出版日期。
63. 关于 Edelmann 在奥地利情况,参阅 W. Kühnert, "Johann Christian Edelmann" ,*Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Osterreich*, *No.* 67, 1952,第 25 页以下。

63a. J. C. Edelmann, 前引书,第 133 页。

64. W. H. Bruford, *Germany in the 18th Century*, *The Social Background of the Literary Revival*, 剑桥,1935;这部书虽有待修订补充,但在这个领域内仍是最好的一部书。
65. W. Rehm, H. Diepolder: *J. J. Winckelmann*, *Briefe, 1742—1759* ,柏林,1952 年。这是对温克尔曼书信的第一个评注本。
66. W. Rehm, *Götterstille und Göttertrauer. Aufsätze zur deutschantiken Begegnung*, 伯尔尼/慕尼黑,1951。这书为温克尔曼描绘了一幅浪漫典雅的图像。
67. J. Nadler, "Winckelmann", *Wissenschaft und Weltbild*, No. 3, 1950,第 449 页以下。Nadler 看温克尔曼与莱辛、哈曼等人共同形成复兴希腊东方文化,对抗加洛林王朝和罗马西方的阵营。并见 C. Antoni, *Der Kampf wider die Vernunft*, 第 64 页以下。
68. F. Hamel, *Johan Sebastian Bach*, *Geistige Welt*, 哥廷根,1951,第 50 页以下。
69. 同上书,第 222 页。
70. H. U. von Balthasar, *Apokalypse der deutsche Seele*, 第 1 卷:"Der deutsche Idealismus", 柏林,1937;其中论哈曼的一章并请参看 Th. Deman, *Socrate e Gesu*, 佛罗伦萨, 1950,第 11 页以下。
71. Karl Barth, 前引书,第 283 页。
72. P. Böckmann, 前引书,第 1 卷,第 598 页以下。
73. R. Adam, "Wesen und Grenzen der organischen Geschichtsauffassung bei Johann Gott-

fried Herder", *HZ*, 第 155 卷,第 22 页以下。关于 Herder 的民族主义和民族神秘主义色彩,参看 T. Steinbüchel, *Zerfall des christlichen Ethos im* 19. *Jahrhundert*, 法兰克福,1951,第 122 页以下并第 134 页; K. Pinson, *Pietism as a factor in the rise of German Nationalism*, 纽约,1934。

74. J. C. Herder, "Briefe des Studium der Theologie betreffend", *Werke*, 第 10 卷,第 7 页。
75. C. Antoni, *Der Kampf wider die Vernungt*, 第 254 页。
76. Erich Heintel, "Glaube und Wissen im kritischen System", *Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich*, 第 67 号,1951,第 139 页。
77. J. Kant, "Metaphysik der Sitten", *Werke*, 第 7 卷,第 253 页。
78. Chrysostomus Schreiber, 前引书,第 34 页。
79. Karl Barth, 前引书,第 270 页。
80. Kant, 论文见 1793 年 9 月号, *Berliner Monatsschrift*。
81. D. Mahnke, "Die Rationalisierung der Mystik", 第 56 页以下。
82. *Kant*, *Gesammelte Schriften*, "Das Opus Posthumum", 柏林, G. Lehmann 版, 1936, 1938, 卷 21, 第 69、93、97 页, 卷 22, 第 82、93 页。
83. 同上书,第 21 卷,第 8、40、116、140 页。
84. 康德 1798 年信件,见 H. J. Stöhrig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, 斯图加特, 1950, 第 366 页。
85. Friedrich Karl von Moser, *Der Herr und der Diener*, 法兰克福,1761。
86. F. Valjavec, 前引书,第 49 页。
87. 请看 *AKG*, 1930,第 362 页以下;及 1940 年一期,418 页以下。
88. R. Minder, *Die Religiöse Entwicklung von Karl Philipp Moritz auf Grund seiner autobiographischen Schriften*, 柏林,1936。
89. C. Antoni, *Der Kampf Wider die Vernunft*, 第 1 卷,第 147 页以下;第 2 卷,第 285 页以下。
90. Friedrich Meinecke 在所著 *Deutsche Katastrophe* (柏林,1947)书中建议,在各地成立歌德社团作为德国新生的细胞。请参看 L. Hänsel, *Goethe*, *Chaos und Cosmos*, *Vier Versuche*, 维也纳,1949。H. Meyer, *Goethe*, *Das Leben im Werk*, 汉堡,1950,书中对歌德的创造性和破坏性作了有价值的研究。关于歌德倾向西方的问题,参看 F. Koch, "Goethe", 载 *Blätter für deutsche Philosophie*, 1926,并看 Koch 在同刊所写 "Schiller" (1926), "Herder"(1927)。Koch 谈到文艺复兴对德国古典主义的影响。
91. H. Dieckmann, "Diderot's Conception of Genius", *JHI*, II, 1941,第 151 页以下。
92. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*.
93. Letter to S. Boisserée, 1815.
94. Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 1829 年完成,第 2 卷,第 7 章。

95. Goethe, “Das reine Naturphänomen” 及其 Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt' in *Schriften zur Naturwissenschaft*, 法兰克福,1951,第 3 卷,第 285 页以下。
96. 同上书,第 293 页。
97. Friedrich Heer, *Gespräch der Feinde*, 维也纳,1949。其中论奥地利的一章对这个题目有较为详尽的探讨。
98. K. Helleiner, *MIOG*, 1952,第 251 页以下。
99. 请看 Felix Braun, *Das Muscishe Land*, *Versuche über Oesterreichs Landschaft und Dichtung*, 茵斯布鲁克,1952。
100. Anna Coreth, *Oesterreichische Geschichtsschreibung in der Barockzeit (1690—1740)*, 维也纳,1950。
101. 同上书,第 59 页。
102. H. Sedlmayr, “Die politische Bedeutung des deutschen Barock”, *Gesamtdeutsche Vergangenheit*, *Srbik-Festschrift*, 慕尼黑,1938。新教教堂建筑和天主教堂的殿堂式建筑形成鲜明对照,这是值得更深入探讨的问题。
103. Anna Coreth, 前引书,第 25 页。
104. Jakob Masen, *Speculum imaginum veritaetis occultae*, 维也纳,1650 年这部了不起的书是耶稣会士 Masen 的作品。全书 1120 页,曾再版八次。
105. O. Rommel, *Die Alt-Wiener Volkskomödie*, *Ihre Geschichte vom Barocken Welt-Theater bis zum Tode Nestroys*, 维也纳,1952。
106. Felix Braun, 前引书,第 29 页以下。其中分辨奥地利与德国在灵性领域的不同,讲得很好。

第二十章

1. M. Heidegger, *Holzwege*, 法兰克福,1950,第 91 页。
2. E. Rothaker, *Mensch und Geschichte*, 波恩,1950,第 68 页。Rothaker 认为,从爱克哈特到尼采,形成德国哲学史的主题,现在还没有这样一部德国哲学史。
3. 下列各书都是讨论 1770—1880 年德国灵性,政治和社会基础的: G. P. Gooch, *Germany and the French Revolution*, 伦敦,1920; A. Gerbi, *La Politica del Romanticismo*, *Bari*, 1932; K. S. Pinson, *Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism*, 纽约, 1934;以及 Friedrich Meinecke 对 Pinson 一书的评论,载 *HZ*, No. 191, 1935; R. Aris, *History of Political Thought in Germany from* 1789 *to* 1850,伦敦,1936; M. Horkheimer “Egoismus und Freiheitsbewegung”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1936, V. R. Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, 柏林,1936。
4. 关于近代德国民族主义的根源和浪漫主义在其中的作用,参阅 F. C. Sell, *Die Tragodie des deutschen Liberalismus*, 斯图加特,1953,第 46 页以下,第 53 页以下,第 68 页以下。

5. R. Kohler, *Schriften zur Staatsphilosophie*, 第 60 页以下。
6. G. A. Briefs, "The Economic Philosophy of Romanticism", *JHI*, 1941 第 3 卷,第 279 页以下。
7. K. Hildebrandt, *Schelling und die*,"deutsche Bewegung",第 65 页。
8. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 第 2 版,斯图加特,1950;第 183 页。黑格尔的政治权力欲望见于他早年书信。参阅 Hegel, *Gesamtausgabe*, 汉堡,J. Hoffmeister 版,1952;第 1 卷,"Briefe von und an Hegel, 1785—1812"。在 1807 年 6 月 8 日致 Niethhammer 信中,黑格尔写道:"大众宣传有一种神圣的力量。印成文字的东西和人说的话或做出的事,效果是不同的。"并参阅 S. Kierkegaard 在日记中所写,人们受印刷品的文字宣传影响,就会照所理解(不论对不对)的去做。
9. Fichte, *Nachgelassene Schriften*, H. Jacob 编,第 2 卷,1790—1800。
10. A. Corno, "Razionalismo, classicismo e romanticismo in Germania", *Studi Filosofici*, 米兰,1949,第 161 页以下。
11. J. Maria, "Un escorzo del romanticismo", *Revista de la Universitad de Buenos Aires*, 1949,第 3 卷,第 407 页以下。
12. Martin Heidegger, 前引书,第 247 页。海德格尔的全部哲学都反映出精明农民的敏感,凭他的本能就懂得空气里含的什么意思和人们想听的是什么。他的浪漫主义热情频率总是细心调到刚好是当时政治舆论的那个波段。最好的一个实例是 1935 年,他在弗赖堡的演讲新版问世,其中歌颂第三帝国意识形态的力量并表示全心接受。海德格尔是个现代典型的思想商人,他熟悉市场上各种思想的最新行情,然后针对买主,贱买贵卖。
13. E. Susini, *Lettres Inedites de Franz von Baader*, 维也纳,1951,第 3 卷,第 253 页。
14. R. Lauth (在 1952 年 11 月第 1—2 期 *Die Neue Zeitung*)评论 J. Bohatec 所著的 *Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs*, 格拉茨/科隆,1951。
15. E. Hölzle, "Der russische Nationalgedanke und die neue Welt", *Zeitschrift für Religion und Gesitesgeschichte*, 1951,第 3 卷,第 336 页以下。
16. Friedrich Heer, "Aus dem unbekannten Jahrhundert", *Die Furche*, 维也纳,1953 年 3 月 21 日。
17. H. Heimsoeth, *Nietzsches Idee der Geschichte*, 杜宾根,1938; E. Benzl, *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentum*, 斯图加特,1938; Kar Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, 慕尼黑,1952。Jaspers 指出,尼采从不曾认为基督教神学有任何"深度"。
18. H. de Lubac, *Die Tragödie des Hamanismus ohne Gott*, 萨尔茨堡,1950,第 240 页。
19. Rainer Maria Rilke, "Die Apostel", *Erzählungen und Skizzen aus der Frühzeit*, 柏林,1928;关于 Rilke 的神话,请看 *Hochland* 杂志,1937 年 4 月号,1940 年 5 月号,1947 年 10 月号;及 F. Kemp, "Der letzte Mythos", *Süddeutsche Zeitung*, 1945 年 11 月 30 日。
20. George Bernanos, "Les enfants humiliés", *Journal*, 1939/40, 巴黎,1949,第 170 页。

21. G. M. Gilbert, *The Psychology of Dictatorship*；纽约，1950，及 R. Merle，“Adolf Hitler”，*Les Temps Modernes*，1951 年 6 月号，第 2248 页以下。
22. Friedrich Heer，“Joseph Weinheber aus Wien”，*Frankfurter Hefte*，1951 年 8 月号。
23. G. Simmel，*Goethe*，柏林，1923，第 90 页以下。
24. R. Kassner，*Das 19. Jahrhundert*，Erlenbach/Zürich，1947，第 121 页。
25. 把弗洛伊德和瓦格纳进行比较，很有价值。弗洛伊德的心理分析理论和瓦格纳关于“大地之母”（Ur-mutter）、艾尔达（Erda）、倭坦神（Wotan）以及爱父情结的理论很相近。请看 T. W. Adorno，*Versuch über Wagner*，1950。
26. 参阅 L. Gabriel，H. Haberlandt 及 W. Daim 反对 Jung 的意见，载 *Wissenschaft und Weltbild*，维也纳，1953，第 49 页以下。并看 *Martin Buber*，“Religion und Modernes Denken”，*Merkur*，1952，第 6 期，第 101 页以下。并看 C. G. Jung，*Psychologie und Religion*，苏黎世，1942，第 111 页，其中 Jung 表明，他的不可知的神就是“神人一体”。
27. Friedrich Engels，*Die Lage der arbeitenden Klasse in England*，V. Adoratskij 版，维也纳/柏林，1932。
28. 有关恩格斯的最好著作，仍推 G. Mayer，*Friedrich Engels*，两卷本，海牙，1934。（英译本译者为 G. & H. Highet，伦敦，R. H. S. Crossman 版，1936）。读此书时，可同时对照读下列各书：Andrew Ure，*The Philosophy of Manufactures*；或 *An Exposition of the Scientific*，*Moral and Commercial Economy of the Factory System of Great Britain*，伦敦，第 1 版，1835；第 2 版，1861。此书维护封闭世界，其特点是艰深和逻辑性强。
29. Friedrich Engels，前引书，第 49 页以下。
30. 同上书，第 236 页。
31. 同上书，第 118 页。
32. Karl Löwith，前引书，第 301 页。
33. P. Bigo，*Marxisme et Humanisme. Introduction à l'Oeuvre économique de Karl Marx*，巴黎，1953。论述马克思的著作浩如烟海。此处只提几本：Plenge，*Marx und Hegel*；Marianne Weber，*Fichtes Socialismus und die Marxsche Doktrin*；H. Cunow，*Die Marxsche Geschichts*，*Gesellschagts*，*und Staatstheorie*，两卷本，柏林，1920；Fr. Brupacher，*Marx und Bakunin*，柏林，1922。
34. Karl Löwith，前引书，第 338 页。
35. Karl Marx，Werke，第 1 卷，第 266 页以下。
36. Karl Marx，*Das Kapital*，英文版，伦敦，1909，第 1 章，第 43 页。
37. Karl Marx，*Nationalökonomie und Philosophie*，1844 年著于巴黎，1950 年于柏林出版。
38. 同上书，第 182 页。
39. 同上书，第 182 页以下。
40. J. Lacroix，“Paternité et démocratie”，*Esprit*，1947，第 748 页以下。

41. 同上书,第 753 页。
42. Baron E. Seillière, *J. J. Rousseau*, 巴黎,1921,以及作者的其他著作。
43. A. Dörrer, "Wandel im tirolischen Volkskörpler seit 1900", *Oesterreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 1952,第 77 页以下。
44. Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, 波恩 W. Hahlweg 版,1952,第 95 页,509 页以下。论克劳塞维茨的著作,看 Hans Rothfels, "Clausewitz", *Makers of Modern Strategy*, E. M. Earle 编,普林斯顿,1948。
45. M. Heidegger, "Bauen, wohnen, Denken", *Darmstädter Gespräch*, 1951,第 72 页以下。
46. R. Kassner, 前引书,第 271 页。
47. K. A. Horst, *Ich und Gnade*, 弗赖堡,1951,第 127 页。
48. Friedrich, E. D. Schleiermacher, *Der Christliche Glaube*, 两卷本,柏林,1921。
49. E. Seeberg, "Luther, Kant, Schleiermacher in Ihre Bedeutung für den Protestantismus", *Festschrift für G. Wobbermin*, 柏林,F. W. Schmidt 版,1939,第 58 页。
50. 同上书,第 62 页。
51. 参阅 F. Lieb, "Dostojewskij", *Orient un Occident*, 1934 年第 16 期。
52. Summa *Theologica*, 1g, 10. 4 ad 3 et 5. c.
53. R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, 巴塞尔,1950,第 138 页。Guardini 的谨慎自白表明教会现在已经走了多远。他说:"教会的文化遗产也难以逃脱传统的普遍衰微;即使在它还残存的地方,也因各种问题而处在风雨飘摇之中。"
54. R. Vallery-Radot, *Lamennais ou le Prêtre malgré lui*, 巴黎,1931。并参看 D. Bagge, *Les idées politique sous la Restauration*, 巴黎,1953;及 W. Gurian, "Lamennais", *Perspektive*, 1953, 第 3 期。
55. H. U. von Balthaser, *Schliefung der Bastionen*, Einsiedeln/科隆,1952。
56. J. Y. Tigerino, "Hispanidad y nueva Cristianidad", *Revista de Estudios politicos*, 1952,第 149 页以下; L. Palacios, *El mito de la nueva Cristianidad*, 马德里,1952,第 2 卷,第 51 页以下。
57. G. A. Wetter, S. J., *Der Grosse Entschluss*, 维也纳,1952,第 286 页; A. Malraux "Das Abenteuer der Kunst", 巴黎演讲集,1952,载 *Der Monat*, 1952,第 339 页以下。Malraux 说到艺术时,同时指出:"教会也已不再指望绘画可以加深信众的相通,而只是用绘画来诱惑大众……宗教绘画和学院派夸张手法背后的理论是一致的……而苏俄艺术家如画家格拉西莫夫和窦德尼克等则继续宗教绘画的传统,即绘画中的理性主义传统。"
58. J. Domenach, *La propagande politique*, 巴黎,1950。书中对绘画走向政治化的过程作了生动的探讨。

59. E. Bachler, "Ernst Jünger, Idylliker des Nihilismus", *Schweizer Rundschau*, 第 12 期, 第 490 页。

60. J. Rausch, *Ernst Jüngers Optik*, 斯图加特, 1951。H. Cämmerer, *R. M. Rilkes Duineser Elegien*, 斯图加特, 1951。

61. 关于使用语言进行心理治疗的学术讨论,请看 Richard Marx, "Die Heilung durch das Wort", *Die Neue Zeitung*, 6/7, VI, 1953;文章中谈到许多人的作品,包括 Clara Thompson、W. Daim 及 G. Schmaltz 等。

62. Ferdinand Ebner, "Das Wort und die geistigen Realitäten", *Gesammelte Werke*, 维也纳, 1952。

63. E. Rosenstock-Huessy, *Der Atem des Geistes*, 法兰克福, 1951。

希尔《欧洲思想史》中译本六校后记

校勘错别字，从前称校雠，意思是说，要像对仇敌赶尽杀绝那样消灭错别字；但我想，校订工作不仅是校勘错别字，其中更重要的是校订自己有没有错译的地方。希尔《欧洲思想史》第五章讲12世纪，标题是“历史的诞生”。作者的原文就是这样，我过去的翻译并没有错。但以前并没有问一下自己：欧洲历史或欧洲思想的历史，是到12世纪才诞生吗？现代的古希腊考古学已经知道，希腊最早的米诺阿文明（Minoan Civilization）约于公元前3000年起源于克利特岛，希腊古典文学从荷马算起，也是约公元前900年的事情；希尔教授讲后12世纪的欧洲思想这一章却标题为“历史的诞生”，显然不是讲历史本身。那么，是不是讲形成文字的历史书籍呢？古希腊最早的历史学家希罗多德的生卒年是约公元前484至前425年，他写的《波斯战争史》至少也有二千四百多年了。希尔教授究竟是要说什么？细读一下，他是讲历史观的出现。古代希腊罗马的史籍，或是写重大历史事件，如希罗多德的《波斯战争史》，修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》；或是记载一个历史时期的大事，如罗马历史学家塔西陀的《编年史》（*Annals*），纪年史中的一个分支是地区史；或是写某个历史时期的帝王和英雄人物，如2世纪罗马历史学家苏埃托尼阿（Suetonius）写的《十二恺撒列传》。但是，人们究竟对历史怎么看呢？在410年西罗马帝国被哥特蛮族灭亡之后，绵延了一千年的希腊罗马文化，濒于灭绝。北非基督教会古教父奥古斯丁为回答“罗马这座永恒之城何以遭受蹂躏”这问题，写了《上帝之国》，提出了基督教的历史观，认为人类历史源于上帝创世，在人犯罪、世界陷于罪恶、变化无常之中，不论地上列国怎样动乱，神是不动摇、不变的，神有他自己的旨意，最后上帝之国要实现。在对历史的神学

陈述之中，它提出一种历史目的论、一种历史乐观主义，这是它的积极意义；但同时，它又承认，中间的过程是神的一场神圣戏剧，人对自己的命运、对历史的演变无法懂得，更无法左右。一直到16世纪，在影响广泛的耶稣会学校课程表（ratio studiorum）里，历史这门知识的地位很低，仅是与艺术和修辞学并列的一科。但是，现实世界和人如此密不可分；在现实世界里，历史有它自身的延续性，因此，人们渐渐认为，历史和个人一样，是演变发展着的；历史又有时前后相似，在环境、条件相近时，发生的结果也相似；使人渐渐感到，人的作为，也影响了历史的进程。12世纪时，以德国为权力基础的神圣罗马帝国在衰弱崩溃，面对强大的东方世界而产生极深的不安；德国人和在德国统治下的意大利人都思考历史，要想为自身的没落寻找解答，也要为和东方世界的际遇寻找办法，以求把握自己的将来。孤苦无靠的人，只能举目问天：创造人类、安排人类历史的仁爱之神，为什么要这样安排历史，把人折磨得这样苦呢？二千多年前，中国古代诗人屈原（约公元前340—前278），正是在这样的悲苦之中，写下了不朽的诗篇《天问》，其中一百七十多个问题，大部分是提出人间历史，人事不臧，诗人只能仰望苍天，向天质问。天问者，唯天是问也。司马迁、王逸都看出了这一点（牛津大学的学者David Hawkes翻译《楚辞》[*Songs of the South*]，勇气令人敬佩，但他不是把《天问》按诗人本意译为“Questioning the Heaven”，而把“天问”篇译为“属天的问题”[“Heavenly Questions”]，直到他退休前，还未修改。我看，这是不应有的失误）。正当文学家悲愤提笔的时候，历史学家们则转向历史，质疑过去对历史的看法，重新思考历史。在历史大变动的时代，人们处于社会动荡之中，力求改善命运而又无法把握自己的命运的挣扎之中，正是自我意识觉醒的时候。与此同时，人对历史的看法（历史观）也被提上了思想的日程，12世纪正是这样的一个时代。12世纪欧洲的历史观是建立在奥古斯丁思想的基础之上的，但对奥古斯丁并没有一味模仿，它对当时历史学家提出一个难题：历史演化，是复兴原有的东西，回到本来的源头？抑或在演化过程中加进了新的东西？新生的事物究竟是好？还是坏？抑或兼而有之？它引起了此后广泛的争论。20世纪初叶起，西方史学界探讨12世纪欧洲的“文化复兴运动”，有的历史学家甚至认为就其思想内容说，12世纪西欧的文化复兴，比15世纪意大利文化复兴运动更为重要。这次校阅译稿，我把第五章标题加了一个字，作“历史观的诞生”，虽然只增添一个字，我认为，经过订正，意义才明确，也远为丰富了。

第十五章写宗教改革运动兴起后的意大利天主教会，标题是“反宗教改革运动中的意大利”。原文中的“Counter Reformation”，按通常惯例，译作“反宗教改革运动”，一般读者大概也不会以为怪。但在近五十年的现代汉语中，“反”字通常出现于“反对”、“反动”、“反革命”等用法，是一种反面的含义。而“Counter”这个字在原文里的意思，更主要是“针锋相对”，与“反对”虽有联系，却不能视为等同。宗教改革运动兴起后，罗马教廷不得不应付新的局面，而采取一系列稳定内部的措施。这时期兴起的巴洛克艺术风格，就罗马教会本意，是把不可见的信仰用可见的形象表现出来，但它在欧洲艺术史上，无论建筑、雕刻、音乐都有其地位，不能仅仅理解为“反对宗教改革运动”而已。因此，这次把“反宗教改革运动”改译为“天主教改革运动”，觉得这才切合历史。

严几道曾悬“信、达、雅”三字作为翻译的准绳，朱光潜先生曾经指出，三字之中，最重要的是“信”字，这为后学，都是十分重要的提示。但也有名家主张死译、硬译，私意则期期以为不可，至少在理论著作的翻译上，不能不在“达意”上用功夫，要把“信、达、雅”三字综合起来看，这时，就会发现，表面的“信”，在深层意义上，可能未曾“达意”。上述两处便是实例。

回到历史观问题上来。希尔教授在本书第五章开头一段还指出：12 世纪西欧各国的思想界都把注意力集中到历史观念上，“这种史无前例的现象，只有到 19 世纪才再次出现”。为什么“到 19 世纪”又“再次出现”？这与校订译稿本文无关，但与 20 世纪译者和读者的时代是相连的，被这种切身关系勾引着，也无法在思想上滑过去。

朱光潜先生晚年倾注很大心血，翻译意大利 17、18 世纪间哲学家兼法学家维柯(Giovanni Vico，1668—1744)的著作《一种关于国家本性和从中看到各族大众自然本性的新科学原理》(简称《新科学》)(*Principles of a New Science Dealing with the Nature of Nations，Through Which are Shown Also New principles of the Natural Law of Peoples*)。朱先生以宝贵的余年，放下自己的著述，从事“五四”以来，在中国学术界不受重视的译书工作，而且不翻译自己熟悉的西方美学领域的名著，却拣选了这本二百多年前人文学科开始受到注意时的书进行译述，其间必有深意；却未读到此书，故此未见到朱先生的详细解释。从维柯生平看，他出身贫寒，这部书写作于 1725 年，那时意大利文化复兴运动已经被异端审判的高压摧残得奄奄一息。维柯读了费兰西斯·培根的文章，认为培根建议用以研究自然

世界的方法，应该也可用于研究人类历史。后来，他又读到荷兰法学家政治家格劳秀斯(Hugo Grotius, 1583—1645)的著作，主张用历史的方法研究哲学和神学，以便建立一种概括各种道德体系的法律制度，使它得以普遍适用。这是《新科学》一书的思想渊源。但维柯在意大利境外几乎是默默无闻的。到了1824年的一百年后，法国一位年轻的哲学和历史学教授米歇雷(Jules Michelet)从一本意大利书籍的法译本译注中发现维柯的名字简介，十分感兴趣，因为他自己也在摸索历史研究中是否可以建立一些科学的原则。米歇雷为阅读维柯的《新科学》一书而学习意大利文，随后在阅读《新科学》一书时，感到“人类社会所构成的世界，无疑是人自己的业绩；当人的智性改进时，将能找出社会背后的原则。政府要适应被统治大众的本性，甚至可以说，政府乃是从被统治大众的本性中产生的”。本来，在米歇雷之前，启蒙运动的理性主义思想和伏尔泰、孟德斯鸠的主张已经开辟了研究社会的道路；米歇雷在不久以后又发现：德国启蒙运动思想家赫尔德主张文化进化说，黑格尔把古希腊时代已经形成的思想辩证发展观念应用于社会历史变化的研究。那么，何以《新科学》一书对他引起这么大的震动呢？因为维柯的思想令他得以把人类社会看成一个有机的整体，并看出组成人类历史的各种因素在历史中如何联系在一起。维柯的时代在法国革命之前，米歇雷则出生于1798年，在法国革命之后。19世纪初叶的法国，思想界十分混乱，革命时期的政治秩序已成为过去，拿破仑的军事独裁并未和社会需要挂上钩。新秩序还在摸索之中，各种人都在提出自己的主张。主张社会主义的圣西门(Saint Simon, 1760—1825)认为，欧洲中世纪是社会处于平衡的时期，宗教改革和革命运动则是社会失衡时期，历史总是在平衡和失衡动乱之间摇来摆去。当平衡时期来临，就应当从事生产和消费，调节矛盾中的社会不同利益。有些开明的思想家主张个人自由，那是完全错误的；在社会里，局部必须服从整体。在他心目中，社会有三个等级：最高的是治国的专家，其次是有产阶级，在下面的是无产阶级。统治阶级要关心下层大众，但不能把权力交给下层大众，因为革命时期的经验已经证明，下层大众力图以暴力推翻政府。对有产阶级，要加以说服，使他们看到，善待无产阶级，对自己有利。比圣西门小十岁的一代则出现了类似的社会空想家傅立叶(Charles Fouier, 1772—1837)和欧文(Robert Owen, 1771—1858)，他们都指望在商品经济的大环境里，建立小的社会主义社团。当时在北美，也有许多类似的小团体。马克思(1818—1883)和恩格斯(1820—1895)就是出生在当时欧美的这种社会氛围之中；

与此相应，在思想领域里，18 世纪法国理性主义对德国既有积极的推动，又激起了德国的浪漫主义哲学与文艺思潮。马克思的思想中则既有理性主义，又有浪漫主义。以《资本论》来说，其中讲到经济学时是以数学的逻辑形式来表述的，但又是放在人的无限贪欲这个人性论基础之上的；马克思对劳动者受剥削，表现出无比愤怒，同时又认为，这是由资本主义经济发展到共产主义社会所必需的。19 世纪的现代商品经济社会曾经宣告，历史演进就会带来人间乐园；这个空想并未实现。这些乐园、天堂的海市蜃楼，现在都已经越推越远，引不起人们的兴趣了。即便社会在渐进或革命中带来了社会状况的改进，这种改进总是伴随着社会罪恶；它们带来的好处和坏处，往往不相上下。不仅如此，现在，在物质科学领域以外的“历史进步”观念，也已经引起越来越根本性的疑问。但它还有毫不动摇的坚定信仰者，各派都相信，从长远说，自己所服膺的理想必定胜利，前景终必光明；但现实的前景，又都显得不太美妙，展望 21 世纪，什么都渺渺茫茫；结果是：极力要标榜为科学的新理论，却越来越蜕变成脱离理性的信仰主义。这样的坚定派，人数似乎在凋零，追随者更少，但不会绝迹；大概也像在法国，大革命已经过去了二百多年，贵族门第仍然标榜着自身，甚至大革命前的老贵族，自觉比拿破仑称帝后的新贵族又高一等。19 世纪已经过去了，但 19 世纪的思想及其实践却还在延续着。

对 19 世纪西欧思想界的各种社会主张，对社会进化和社会革命论的理论与实践的评价，不是一篇短文所能胜任的。引起我思索的是希尔教授在《欧洲思想史》末章《19 世纪以来》的第一句话：“19 世纪在第二次世界大战末欧洲城市的残垣断壁中才告终结的。”按希尔教授看，19 世纪并没有随 1900 年而结束，却是以第二次世界大战为文明人类带来的空前浩劫来终结的！欧洲人听到这句扎心的话，大概会问：19 世纪结束后，欧洲历史又如何呢？到 20 世纪末，经济似乎处于不死不活之中，政治似乎处于茫无方向之中，文化似乎处于精神疲沓之中。希尔教授这句使欧洲人扎心的话进入现代中国人的耳朵，或许只是一句空洞的话？中国在思想上，有没有走出 19 世纪？在社会政治体制上，在大众所关心的重大问题上，有没有走出 19 世纪？中国的思想者们，是不是在重新思考 19 到 20 世纪的历史？首先是有没有这种思考的勇气？如康德在《什么是启蒙？》那篇短文所说：“启蒙就是敢于发问！”其次，是不是能脱出 19 世纪西方思想的窠臼，从更根本的源头去探索人类走过的历史道路，剖析他们在历史中的思想遗产？朱先潜先生似乎有感于

20世纪中国学习西方的“科学”社会理论，不仅是“歪嘴和尚念经”，而且使中国思想界瘫痪到不能思想，也不再会思想的地步。怎么办？只有正本清源，从人文学科自我意识抬头的时候开始，来重新恢复思想能力，从新认识过去自以为已经认识了的东西。朱先生晚年翻译维柯《新科学》的心情是怎样的？朱先生，您毕生呕心沥血，为中国有心向西方学习的后人留下七百万字著述；在最后乘鹤西行前，您最担心的是什么？能让我们多知道一点吗？

译　者

2002年10月15日夜

坊间欧洲通史以政治或哲学思想史为多，前者以王朝或地域为中心，且重点以西欧为主，后者则重视个人思想贡献为多。《欧洲思想史》可以补以上之不足：作者以宏观的史学视野来讨论欧洲历史的渊源，其中包括基督教思想的形成以及后来与伊斯兰教思想的糅合，追寻近代欧洲思想的起源，为今日“全球化”格局的思索提供思想资源与历史经验。

本书特点

⊙哲学史与社会思想史兼而有之，深入到欧洲社会的各个阶层和社会角落，重视知识界精英思想与下层民间文化之间的联系与渗透。

⊙打破以西欧为中心的历史观，关注中欧、东欧、西班牙以及西北欧的低地国家的思想与文化，重视西欧与欧洲其他地区的思想文化之间的冲突与互动，揭示今日欧洲思想史格局的历史渊源。

⊙突显阿拉伯文化和希腊异教文化对整个欧洲思想文化形成的作用。

⊙为我们了解整个欧洲文化的地区多样性与历史复杂性提供了重要的思想资源，从而突破了按照时代先后发展的线性式思想史的局限。




ISBN 978-7-5633-6393-3
9 787563 363933 >
ISBN 978-7-5633-6393-3
定价：58.00元